




0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10


LA PHYSIQVE,
Diuisée
En Generale et Particuliere
Par Louis de Lesclache

TROISIEME PARTIE DE LA PHILOSOPHIE, OV LA PHYSIQVE, QVI NOVS DONNE LA connoiſſance des choſes natureles.

DIVISÉE EN GENERALE ET PARTICVLIERE.

Par LOVIS DE LESCLACHE.

* † *
* *

A PARIS,

Chez { L'Autheur, proche le Pont-neuf, en la ruë neuve de Guenegaud, ET LAVRENT RONDET, ruë S. Iaques, à la longue Allée, vis-à-vis la ruë de la Parcheminerie.

M. DC. LXV.
Avec Privilege du Roi.



LA PHYSIQVE GENERALE.

DIVISÉE EN TROIS PARTIES.

PREMIERE PARTIE.

DES PRINCIPES DV CORPS naturel.

Des avantages que nous pouvons recevoir de la Physique.

CHAPITRE PREMIER.



A Physique nous est vtile, pour nous faire connoître nôtre nature & nôtre origine, car nous devons tâcher d'aquerir la derniere perfection de nôtre

raiſon, qui conſiſte dans ſa plus noble connoiſſance, & puis que la connoiſſance tire ſa nobleſſe de celle de l'objet qu'elle regarde, nous devons ocuper nôtre eſprit à la contemplation de Dieu.

Il eſt certain que nous n'avons pas aſſés de lumiere pour connoître Dieu par lui méme, & que nous ne le pouvons connoître que par ſes effés, c'eſt pourquoi nous devons atendre de grans avantages de la Phyſique, qui nous donne quelque connoiſſance de la ſageſſe de Dieu, qui relüit dans l'ordre de ſes ouvrages.

Comme l'homme, qui eſt l'abregé des merveilles de la nature, eſt le plus noble des effés de Dieu que nous puiſſions connoître, il doit étre le principal objet de la Phyſique.

Cette ſcience nous aprendra ce que nous ſommes, & d'où nous tirons nôtre origine, car elle nous enſeignera que l'ame raiſonnable, qui nous ſépare de la nature des beſtes, eſt ſpiritüele, qu'elle ne peut étre tirée de la puiſſance de la matiere par aucun agent, qu'étant indiviſible elle ne peut étre vne partie de

l'ame de celui qui engendre ſon ſemblable & qu'elle vient immediatement de Dieu.

La méme ſcience nous découvrira les merveilles qui ſe rencontrent dans les fonctions de nôtre entendement, de nôtre volonté & de nôtre memoire. Mais nous devons travailler avec ſoin, pour éviter la curioſité & l'aveuglement de ceus qui font pluſieurs queſtions inutiles dans la Phyſique générale, & de ceus qui examinent dans la Phyſique particuliere pluſieurs choſes qui ſont inconnuës à l'eſprit des hommes.

Polycrate, qui étoit tombé dans l'erreur des vns & dans celle des autres, faiſant le portrait de ſa vie à Phylocriſte dans le premier Dialogue des Fondemens de la Religion Chrétiene, dit que Dieu l'aïant éclairé par ſa grace, il juge facilement que le principal devoir de la Phyſique eſt de nous faire connoître la nature de l'ame, & ſon origine, pour nous aprendre ce que nous devons faire, & où nous devons arriver, car ſi nous ſçavions clairement que l'ame raiſonnable eſt ſpiritüele & immortele,



nous jugerions, dit ce Philosophe, que nos actions doivent étre conformes à la noblesse de leur principe, & si nous étions bien persüadés que nôtre ame étant spiritüele vient immediatement de Dieu, nous connoîtrions que nous ne pouvons étre parfaitemént heureus que par la contemplation de l'essence divine.

Le méme Philosophe avouë qu'il avoit mal emploïé le tems, lors qu'il dit à Phylocriste qu'au lieu de s'atacher à la recherche des choses qui pouvoient le conduire à la connoissance de soi-méme & à celle de Dieu, il s'étoit ocupé tantôt à faire plusieurs reflexions sur la nature de la matiere premiere, tantôt à faire plusieurs experiences pour défendre le vuide ou pour le combatre, tantôt à faire plusieurs questions ridicules sur les poins que l'on peut imaginer dans la quantité. Il lui dit enfin qu'aprés avoir détruit les formes substantieles il avoit établi des principes qui pourroient faire croire à ceus qui seroient assés ignorans & mal-heureus pour les aprouver, que l'ame raisonnable est aussi

bien que le corps qu'elle anime ſujete à la mort.

Si la plûpart des Phyſiciens étoient aſſés heureus pour imiter le changement de Polycrate, ils ne feroient plus les queſtions inutiles & ridicules qu'ils font de la matiere premiere, de la forme, du lieu, du tems, de la quantité & de plusieurs autres choſes qu'ils examinent dans la Phyſique générale, & ils ne s'apliqueroient plus à la recherche des cauſes du flux & du reflux de la mer, ni de pluſieurs autres choſes qui ſont inconnuës à l'eſprit des hommes. Mais ſi l'exemple de Polycrate, qui ſuivant l'inſpiration du Saint Eſprit à quité leur erreur pour chercher la verité, ne fait pas aſſés d'impreſſion dans leur ame, il faut emploïer l'authorité de celui qui a produit ſon changement pour les éclairer.

I'eſpere qu'ils recevront la gueriſon que je leur ſouhaite, s'ils veulent écouter Dieu, qui nous enſeigne au troiſiéme Chapitre de l'Eclesiaſtique qu'il y a pluſieurs de ſes ouvrages qui ſurpaſſent nôtre connoiſſance.

Ie leur demande ſi dans l'explication des choſes natureles ils ne voudroient pas ſuivre le ſentiment d'vn homme qui paſſeroit pour le plus grand eſprit du monde, qui auroit medité toute ſa vie ſur les merveilles de la nature & qui auroit trouvé vne methode particuliere pour en bien diſcourir ? Ils me diront ſans doute que les lumieres de cét homme incomparable ſeroient la régle des connoiſſances qu'ils voudroient aquerir ; pourront-ils aprés cela refuſer d'obeïr au precepte de la ſageſſe méme, qui leur défend la curioſité dans la recherche des cauſes de pluſieurs choſes natureles au troiſiéme Chapitre de l'Ecleſiaſtique ?

S'ils ont quelque reſpect pour les témoignages de l'Ecriture Sainte, l'explication des verités qui ſont établies depuis le vintiéme juſques au vint-huitiéme verſet du troiſiéme Chapitre de l'Ecleſiaſtique les obligera à renoncer à leurs occupations inutiles pour s'apliquer à l'étude des choſes qu'ils peuvent connoître, pour s'élever à la connoiſſance & à l'amour de Dieu.

Comme la grandeur de l'excellence répond à celle du bien qu'elle acompagne, & qu'elle fait vne forte impression dans l'ame des hommes, les vns se persüadent facilement qu'ils ont plus de lumiere que les autres. Cette pensée leur fait chercher la connoissance de plusieurs choses qui sont inconnuës aus hommes, pour faire parétre qu'ils sont des hommes exrtaordinaires, & il arrive souvent que de foibles raisons ou pour mieus dire de ridicules imaginations qu'ils ont sur vne chose qui leur est inconnuë passent dans leur esprit pour de veritables démonstrations.

Dieu, qui a fait l'homme, connoît tous les mouvemens de son cœur, & pour en arracher la curiosité, qui est vn effet du desir de la gloire qu'il poursuit d'vne façon immoderée, il lui fait connoître au vintiéme verset du Chapitre que nous expliquons ici que plus il est grand, plus il doit s'humilier.

La preuve de cette verité peut étre tirée, ou de l'amour que doivent porter à Dieu ceus qui surpassent les autres,

ou de la connoiſſance qu'ils peuvent avoir, ou de la crainte qu'ils doivent avoir d'être coupables de pluſieurs crimes ou ataqués de vanité.

Ceus qui ſurpaſſent les autres, ou en richeſſes, qui leur donnent le pouvoir d'obliger tout le monde, ou en puiſſance, qui aſſujetit les autres à leur empire, ou en ſcience, qui leur donne le moïen d'éclairer les ignorans, ſont redevables de tous ces avantages à la bonté divine, c'eſt pourquoi leur élevation doit être la meſure de l'amour qu'ils doivent porter à Dieu, & comme l'amour qui eſt entre les inégaus ſe conſerve par l'inégalité, plus les hommes ſont élevés au deſſus des autres, plus ils doivent s'humilier devant Dieu.

La preuve de cette verité peut être encore tirée de la connoiſſance que peuvent avoir les hommes, ou des choſes qu'ils peuvent ſçavoir, ou de celles qui leur ſont inconnuës. Comme les ignorans ne connoiſſent pas ſi parfaitement que les ſçavans qu'il y a pluſieurs choſes qui ſurpaſſent la connoiſſance des

hommes, plus les hommes ſont ſçavans, plus ils ſont obligés de s'humilier devant Dieu.

Ceus qui ſont élevés audeſſus des autres par le commandement, obeiſſent ordinairement à l'ambition, c'eſt pourquoi ils ſont en peril de commetre pluſieurs crimes, car la crainte des peines & la beauté de la vertu ſont les deux principales choſes qui détournent les hommes du vice. La crainte des peines ne fait aucune impreſſion dans l'ame de ceus qui commandent aus autres, & puis qu'ils obeiſſent à l'ambition, la vertu, qu'ils abandonnent, n'a pas aſſés de force pour les empécher d'executer leurs injuſtes deſirs.

Il eſt vrai qu'ils travaillent avec ſoin, pour découvrir les ennemis qui peuvent détruire leur grandeur, mais ils ne conſiderent pas que leur propre grandeur eſt le plus grand ennemi qu'ils aïent à combatre, parce qu'elle les porte plûtôt à ſoûmetre les hommes à leurs volontés, qu'à ſoûmetre leur propre volonté à celle de Dieu.

Ils doivent considerer qu'ils sont obligés de suivre les ordres de la premiere puissance, s'ils veulent commander justement à ceus qui relevent de leur empire, & ils devroient sçavoir que Dieu leur parle au sixiéme Chapitre de la Sagesse, en ces termes.

Ecoutés Rois du monde , entendés juges , de la terre ? cherchés la discipline ?

Ouvrés les oreilles vous qui gouvernés les peuples & qui prenés plaisir à commander aus autres , car vous avés reçû la puissance du Seigneur & la vertu du Souverain , qui vous fera rendre conte de vos actions, & qui pénétrera dans vos pensées. Car quand vous étiés les ministres de son Roïaume, vos jugemens n'ont pas été conformes à la raison , vous n'avés pas observé les lois de la justice & vous n'avés pas suivi la volonté de Dieu. Il vous aparétra avec horreur , & bien tôt, car ceus qui sont élevés audessus des autres , pour les conduire, seront jugés avec beaucoup de rigueur & de severité, car les petis

receuront les effés de ſa miſericorde, mais les puiſſans ſoufriront puiſſamment les tourmens.

Si ces paroles étoient bien imprimées dans l'ame des Monarques, ils trembleroient & s'humilieroient continüelement devant Dieu, la conduite de leurs ſujés ſeroit le plus commun objet de leur penſée & la principale ocupation de leur vie, ils connoîtroient clairement que Dieu les a élevés ſur le thrône, pour éclairer & conduire ceus qu'il a ſoûmis à leur puiſſance. Enfin leur grandeur leur donneroit de l'aprehenſion, puis que la puiſſance met en peril ceus qui l'ont reçûë d'éprouver la rigueur des juſtes jugemens de Dieu.

Les verités precedantes prouvent clairement, que plus les hommes ſont élevés au deſſus des autres, plus ils ſont obligés de s'humilier devant Dieu.

Enfin la preuve de cette verité peut être encore tirée de la crainte que doivent avoir ceus qui ſont au deſſus des autres d'être ataqués de vanité, car lors qu'ils ſe ſervent des avantages qu'ils ont de la nature, ou de la fortune, pour

éclairer les autres & pour les secourir, la vanité est vn ennemi qui les ataque au milieu de leurs victoires.

Celui qui est au dessus des autres & qui s'humilie devant Dieu lui est agreable, parce qu'il veut demeurer dans l'ordre auquel Dieu l'a mis, pour réverer ce principal objet de son amour.

Pour donner vne claire connoissance de cette verité, il faut découvrir la régle de l'humilité, le devoir de cette vertu & sa source.

La connoissance de soi-méme que l'homme doit avoir, est la régle de l'humité qu'il doit pratiquer.

Cette vertu l'empéche de tendre aus choses qui sont au dessus de sa puissance, & la réverence qu'il doit porter à Dieu en est la source.

Ces propositions nous enseignent; que la connoissance de soi-méme que l'homme doit avoir, le détourne des choses qui surpassent sa puissance, & qu'elle l'incite à demeurer dans l'ordre, auquel Dieu l'a mis, pour exercer l'humilité. Mais comme il cherche l'excellence d'vne façon immoderée, il se per-

ſüade facilement, que ſa puiſſance eſt plus grande qu'elle n'eſt pas.

Cette penſée prouve, que celui qui la produit s'eſtime davantage qu'il ne devroit faire, qu'il ne ſe connoît pas, qu'il eſt en diſpoſition d'entreprendre des choſes qui ſurpaſſent ſa portée, & qu'il s'éloigne des ordres de Dieu; il eſt donc perilleus à l'homme d'avoir de la complaiſance pour ſoi-méme.

Il ne faut pas faire le méme jugement de Dieu, qui ſe connoît toûjours trés parfaitement, étant anſſi bien infiniment intelligent, qu'il eſt infiniment intelligible, qui n'entreprend rien qui ſoit au deſſus de ſa puiſſance, puis qu'elle n'a point de bornes, & qui ne peut s'éloigner d'aucun ordre, étant le premier de tous les étres.

Il nous enſeigne au vint-vniéme Verſet dn Chapitre que nous expliquons, qu'il n'y a que lui qui ait vne grande puiſſance, & qu'il eſt honoré de ceus qui ſont humbles, pour nous aprendre que les auantages qui rendent les hommes conſiderables ſont toûjours accompagnés de foibleſſe, & que plus les vns

ſont élevés au deſſus des autres, plus ils ſont obligés de s'humilier.

Le deſir immoderé des honneurs ſe forme facilement dans l'ame de ceus qui ſurpaſſent les autres en richeſſes, car ils jugent qu'il faut rendre vn grand honneur à celui qui a tous les biens, & ils penſent qu'ils ſoient en puiſſance de les aquerir par le moïen de leurs richeſſes. Mais il faut avoir perdu la raiſon, pour croire que l'on peut aquerir toutes ſortes de biens par le moïen des richeſſes, parce qu'on ne peut acheter les biens de l'ame, d'où vient que le Sage dit admirablement au dix-ſeptiéme Chapitre des Proverbes, qu'il eſt inutile aus fous d'avoir des richeſſes, puis qu'elles ne peuvent étre le pris de la ſageſſe. Il ne dit pas que les richeſſes ſoient inutiles à tous les hommes. Car puis qu'elles ſont des biens en puiſſance, elles peuvent ſervir pour exercer la vertu, comme pour ſoulager les pauvres dans leur miſere, mais il aſſûre ſeulement qu'elles ſont inutiles aus fous, c'eſt à dire, à ceus qui les ayment, & qui ne les apliquent pas à vn bon vſage, d'où

d'où vient que pour en faire parétre la vanité il ſoûtient au cinquiéme Chapitre de l'Ecleſiaſte, que celui qui les ayme n'en recevra aucun avantage.

Quelque abſolu que puiſſe étre vn Monarque, il doit conſiderer que ſa puiſſance a des bornes, qu'il ne peut diſpoſer de la volonté du moindre de ſes ſujés, & qu'il n'y a que Dieu, qui eſt la cauſe efficiente de nôtre volonté, qui puiſſe étre le principe de ſon mouvement.

Quelque ſçavant que l'homme puiſſe étre, il y a pluſieurs choſes qui lui ſont inconnuës, mais Dieu, dont la puiſſance ne peut étre limitée, connoît trés parfaitement toutes choſes par la contemplation de ſon eſſence.

Dieu nous aïant fait connoître, que plus nous ſommes élevés au deſſus des autres, plus nous devons nous humilier, & qu'il n'y a que lui qui ait vne puiſſance abſoluë, nous aprend par ces propoſitions que nous ne devons pas examiner les cauſes de pluſieurs choſes qui ſont au deſſus de nôtre connoiſſance.

Il ne ſe contente pas d'établir ces verités en général ; il fait encore quelques propoſitions particulieres qui devroient détruire entierement la curioſité immoderée des hommes, lors qu'il leur defend au vint-deuxiéme Verſet du Chapitre que nous expliquons de chercher ce qui eſt au deſſus de leurs forces, qu'il leur commande de faire toûjours reflexion ſur les choſes qu'il leur a preſcrites & qu'il leur defend la curioſité dans pluſieurs de ſes ouvrages.

Si nous conſiderons atentivement ces paroles, nous découvrirons l'aveuglement de ceus qui penſent qu'ils peuvent connoître les choſes futures qui ſont contingentes, la folie de ceus qui ne meditent jamais ſur les commandemens que Dieu nous a donnés pour nous élever à la joüiſſance de ſa gloire & la vaine curioſité de ceus qui examinent avec beaucoup de ſoin, mais inutilement pluſieurs ouvrages de Dieu qui ſurpaſſent leur connoiſſance, ſans admirer la ſageſſe de l'ouvrier qui les a produis.

Comme les choſes futures peuvent

étre connües, ou dans leurs causes, ou en elles mémes, entant qu'elles sont en acte & déterminées à vne chose, celles qui sont contingentes ne peuvent étre connuës assûrément dans leurs causes, parce qu'elles n'ont point de liaison nécessaire avec elles, & celui là seulement à qui l'avenir est present les connoît comme elles sont en elles-mémes, c'est pourquoi ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître avec certitude les choses futures qui sont contingentes, s'attribüent vn avantage qui n'apartient qu'à Dieu, sont coupables de blaspheme & nous donnent des preuves trés évidentes de leur aveuglement.

Ceux qui raisonnent sur les chose qui sont inconnuës aux hommes, & qui ne font jamaïs reflexion sur les Commandemens de Dieu, font parétre leur folie, en ce qu'ils veulent penetrer dans les choses que Dieu leur défend d'examiner, & qu'ils ne considerent pas celles qu'ils peuvent connoître, & qui devroient étre continüelement l'objet de leur pensée.

Nous pouvons connoître les Com-

mandemens de Dieu, parce qu'ils font fondés fur la lumiere que nous avons de la nature, & fi nous y faifions toûjours reflexion, nous y trouverions autant de merveilles que de paroles, nous y verrions relüire la premiere fagelle, & nous jugerions qu'il nous eft trés-avantageus de fuivre les ordres du Seigneur, c'eft à dire, du Maître du Ciel, & de la terre, qui fait relüire fa bonté, fa fagelle, fa juftice & fa providence dans la difpofition admirable des chofes qui compofent la beauté du monde. Car comme il eft le premier de tous les étres, il eft abfolument indépendant, & ne pouvant recevoir aucun avantage des hommes, il ne leur commande que pour leur propre bien.

Nous devons mediter continuëlement fur les preceptes que nous devons fuivre, pour admirer la fagelle de Dieu dans leur nombre, dans leur ordre, dans les chofes qu'ils contienent & dans toutes les paroles dont Dieu s'eft fervi pour les exprimer.

Si nous confiderons que Dieu a fait relüire fa fagelle dans les ordres qu'il

nous a donnés pour nous faire meriter la vie éternele, & qu'il nous ayde à les ſuivre par la grace que ſa bonté imprime dans nos ames, nous connoîtrons qu'il doit étre le principal objet de nôtre amour.

Si nous l'aymons nous garderons ſes commandemens, nous éviterons le vice & nous pratiquerons la vertu.

Il ne faut pas s'étonner de ce que Dieu nous preſcrit de penſer toûjours aus commandemens qu'il nous a donnés, puis que nous en pouvons tirer de ſi grans avantages.

Comme l'homme eſt coupable du vice de curioſité, lors qu'il cherche la connoiſſance des choſes qu'il ne peut connoître, nous devons condamner la vaine curioſité de ceus qui s'apliquent à la recherche des cauſes de toutes les merveilles de la nature.

S'ils diſent qu'il y a pluſieurs choſes qui ſont inconnuës aux foibles eſpris, mais que ceux qui ont beaucoup de lumiere peuvent connoître toutes les choſes qui ſont dans le monde, il faut leur montrer que cette propoſition, qui

eſt vn effet de leur vanité, eſt heretique, puis qu'elle combat vne verité qui eſt contenuë dans l'Ecriture ſainte.

Dieu nous aïant défendu de chercher ce qui eſt au deſſus de nos forces, & en ſuite la curioſité dans pluſieurs de ſes ouvrages, nous enſeigne par ces propoſitions qu'il y a pluſieurs choſes dans la nature qui ſurpaſſent la connoiſſance de tous les hommes.

Il nous découvre clairement cette verité au vint-troiſiéme Verſet du Chapitre que nous expliquons, quand il dit que la connoiſſance des choſes qui nous ſont inconnuës ne nous eſt pas neceſſaire.

Nous devons admirer ici la bonté & la ſageſſe de Dieu, qui voulant nous ôter la connoiſſance de pluſieurs choſes, pour nous empécher de douter de ſon exiſtence, nous prive ſeulement des connoiſſances qui ne nous ſont pas néceſſaires.

Si toutes choſes étoient ſenſibles, & ſi nous pouvions connoître tout ce qui eſt dans le monde, nous pourrions douter de l'exiſtence de Dieu, qui eſt inſen-

ſible, & dont nous ne pouvons avoir vne parfaite connoiſſance, c'eſt pourquoi il a voulu que la plûpart des choſes fuſſent inconnuës à l'eſprit des hommes, pour les empécher de revoquer en doute ſon exiſtence.

Enfin pour combatre entierement la vaine curioſité de ceus qui penſent qu'ils peuvent connoître tout ce qui eſt en la nature, il faut leur dire avec l'Ecriture ſainte que celui qui ayme le peril y trouvera ſa perte, où il faut conſiderer que celui qui cherche la connoiſſance de toutes les choſes natureles ſe met en peril de travailler inutilement, de tomber en pluſieurs erreurs & de s'élever contre Dieu par ſa vanité.

Comme vn Medecin qui entreprendroit de combatre vne maladie incurable & vn Orateur qui voudroit exciter la compaſſion dans l'ame de ceus qui ſont miſerables travailleroient inutilement, il faut faire le méme jugement d'vn Phyſicien qui voudroit chercher les cauſes de toutes les merveilles de la nature.

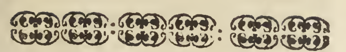
Ce Phyſicien, qui ne ſçauroit pas que

ſa connoiſſance eſt bornée, ſe metroit en peril de tomber en pluſieurs erreurs, car voulant penetrer dans les choſes qui ſont inconnuës aux hommes, il prendroit facilement de foibles raiſons qu'il auroit inventées pour de veritables démonſtrations. Il s'atacheroit alors fortement à ſes ſentimens. Car comme l'homme s'ayme naturelement ſoi-méme, il ayme les choſes qui vienent de lui, & puis que ſa raiſon eſt la plus noble de ſes facultés, il en ayme particulierement les productions, d'où vient qu'il s'atache fortement aus choſes fauſſes qu'il invente, parce qu'elles lui apartienent entierement.

Ce Phyſicien s'éleveroit enfin contre Dieu par ſa vanité, entant qu'il chercheroit la connoiſſance des choſes que Dieu lui défend d'examiner, & qu'il s'atribüeroit des avantages qui n'apartienent qu'à Dieu.

Puis que la clarté de nos connoiſſances dépend de l'ordre, l'vtilité de la Phyſique peut étre clairement connuë par l'ordre des choſes qu'elle doit conſiderer.

De



De l'ordre que nous devons ſuivre dans l'explication des parties de la Phyſique.

CHAPITRE II.



'ORDRE que nous devons ſuivre dans l'explication des parties de la Phyſique, peut étre facilement connu par celui que nous avons gardé dans l'explication de la ſcience générale. Car comme la ſcience générale conſidere les principes, les cauſes, les proprietés & les parties de l'étre, la Phyſique doit examiner les principes, les cauſes, les proprietés & les eſpeces du corps naturel.

L'ordre des choſes que nous avons conſiderées dans la ſcience générale eſt fondé ſur les preceptes que nous avons établis dans la Logique. Car puis que la methode, qui eſt la quatriéme partie de la Logique, nous enſeigne que l'expli-

cation des choses particulieres supose la connoissance des choses générales, les discours que nous avons fais dans la science générale des principes, des causes & des proprietés de l'étre ont precedé ceus que nous y avons fais de la substance & de l'accidant, qui en sont les parties.

Comme l'essence precede par nature la proprieté qui en dépend, l'explication des principes & des causes de l'être, qui nous en font connoître la nature, a precedé celle de ses proprietés.

Enfin le traité des causes supose celui des principes, parce que le principe est plus général que la cause, car le principe est seulement l'origine de quelque chose, mais la cause est le principe d'vn effet qui en dépend.

Cét ordre, que nous avons gardé dans la science générale, nous découvre clairement celui que nous devons suivre dans la Physique, que nous devons diviser en générale & particuliere.

Nous parlerons dans la Physique générale des principes, des causes & des proprietés du corps naturel, dont nous

examinerons les eſpeces dans la Phyſique particuliere.

Comme nous avons dit dans la ſcience générale que les principes ſont ou de connoiſſance, ou de la choſe, nous devons aſſûrer que les principes dont nous devons diſcourir dans la Phyſique ſont, ou de connoiſſance, ou du corps naturel.

Nous entendons par les principes de connoiſſance dont nous devons parler dans la Phyſique, des propoſitions trés claires, qui ſont les ſources des conclusions qui apartienent aus choſes natureles.

Ces principes de connoiſſance ſeront diſpoſés ſelon l'ordre des choſes qui doivent étre conſiderées dans la Phyſique générale & particuliere.

Nous parlerons des principes du corps naturel, ou abſolument, ou reſpectivement, & ſelon la premiere conſidération nous en traiterons, premierement en général, & en ſuite en particulier.

Dans le diſcours général que nous ferons des principes du corps naturel, nous montrerons que nous devons con-

ſiderer trois principes dans la génération des choſes natureles, qui ſont la matiere premiere, la privation & la forme, & qu'il n'y a que deux principes qui entrent dans la compoſition du corps naturel, ſçauoir la matiere premiere & la forme.

Si nous voulons connoître l'ordre que nous devons ſuivre dans l'explication des principes du corps naturel en particulier, nous devons ſçavoir que la matiere premiere paſſe de la privation à la forme.

Cette propoſition nous apprend que nous devons premierement traiter de la matiere premiere.

En ſecond lieu, de la privation.

En troiſiéme lieu, de la forme.

Aprés que nous aurons parlé de ces trois principes en particulier, nous en ferons la comparaiſon.

Nous avons diſcouru amplement dans la troiſiéme partie de la ſcience générarale des cauſes en général, ſçavoir de la fin, de la cauſe efficiente, de la matiere & de la forme, où nous avons diſpoſé par ordre pluſieurs principes qui peu-

vent ſervir pour toutes les ſciences. Mais les cauſes qui doivent étre conſiderées dans la Phyſique peuvent étre connuës par l'explication de la nature & du cas-davanture.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que la matiere premiere & la forme, qui compoſent le corps naturel, ſont les cauſes qui lui apartienent.

La matiere premiere & la forme ſont compriſes ſous le nom de nature, c'eſt pourquoi nous devons diſcourir de la nature dans la ſeconde partie de la Phyſique générale.

Nous y devons enſuite dire quelque choſe de l'art, qui eſt opoſé à la nature, parce que la conſideration des opoſés apartient à vne méme ſcience.

Comme le cas-davanture proprement pris n'eſt autre choſe que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne viſoit pas, & que la fortune proprement priſe n'eſt autre choſe que l'art, entant qu'il arrive à vn effet par accidant, aprés que nous aurons parlé de la nature & de l'art dans la ſeconde

partie de la Physique, nous y traiterons du cas-davanture & de la fortune.

Ces deux choses peuvent étre signifiées par le mot de cas-davanture, qui peut étre pris en général pour toute cause qui arrive à vn effet auquel ellé ne visoit pas.

Les propositions precedantes nous enseignent, que les causes qui doivent étre considerées dans la Physique peuvent étre connuës par l'explication de la nature, & du cas-davanture.

La troisiéme partie de la Physique générale examinera les principales proprietés du corps naturel, qui sont la quantité, le lieu, le tems & le mouvement, car le corps naturel, qui a de l'étenduë, ocupe vn lieu, & se rencontre dans vn tems, qui est la mesure du mouvement.

Aprés que nous aurons donné la connoissance de la Physique générale, nous expliquerons dans la Physique particuliere les especes du corps naturel, qui sont les Cieus, les elemens, les meteores, les pierres, les métaus, les mineraus, les plantes, les bestes & l'homme.

Pour avoir vne claire connoiſſance de l'ordre que nous ſuivrons dans les diſcours que nous ferons des eſpeces du corps naturel, nous devons conſiderer qu'il eſt, ou inanimé, ou animé.

L'explication du corps inanimé, precedera celle que nous ferons du corps animé, parce que le premier n'eſt pas ſi parfait que le ſecond, dont les perfeɛ̃tions font relüire admirablement la ſageſſe de Dieu.

Le corps naturel qui eſt inanimé eſt, ou ſimple comme le feu, ou composé comme les pierres.

L'ordre de cette diviſion eſt conforme à celui de la nature, que nous devons ſuivre dans les ſciences. Car comme les choſes ſimples precedent par nature celles qui ſont compoſées, les diſcours que nous devons faire des corps ſimples dans la Phyſique particuliere precederont ceus que nous y deuons faire des corps compoſés.

Le corps inanimé qui eſt ſimple eſt, ou incorruptible, ſçavoir les Cieus, dont nous examinerons les cauſes, ou corruptible, ſçavoir les quatre elemens,

qui sont le feu, l'air, l'eau & la terre.

Le corps inanimé qui est composé est, ou imparfaitement composé, sçavoir les meteores comme la pluïe, ou parfaitement composé, sçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Il faut ici remarquer que les meteores sont des corps imparfaitement composés, parce qu'ils n'ont point d'autres formes substantieles que celles des elemens, comme la pluïe n'a point d'autre forme substantiele que celle de l'eau.

Aprés que nous aurons donné quelque connoissance des corps inanimés, nous parlerons amplement de ceus qui sont animés, qui peuvent étre connus par l'explication de l'ame. Car comme l'ame est la source de toutes les facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, le corps animé peut étre connu par la consideration de l'ame, qui surpasse les autres formes par la noblesse de ses actions.

Nous montrerons que la science qui traite de l'ame est vtile pour les autres sciences, & principalement pour la Phi-

losophie morale, car nous devons connoître nôtre nature & nôtre origine, par le moïen de la Physique, pour découvrir en suite dans la Philosophie morale ce que nous devons faire, & où nous devons arriver.

Comme il est vtile de connoître l'ame, nous en devons discourir clairement, & comme l'explication des choses générales, doit preceder celle des choses particulieres, le discours de l'ame en général precedera celui que nous en ferons en particulier.

Nous parlerons premierement de l'ame méme, & en suite de ses facultés, qui sont diferantes de sa nature.

Nous définirons l'ame pour en faire connoître la nature, & nous la diviserons, pour la connoître clairement, & pour élever nôtre esprit à la contemplation de Dieu, qui ne peut étre connu en cette vie que par ses effés, & qui fait relüire trés parfaitement sa sagesse dans l'ordre des choses vivantes.

Quand nous aurons montré que l'ame a des puissances diferantes de son essence, nous découvrirons les causes de

ses facultés, sçavoir leur fin, leur cause efficiente, leur sujet & leur objet, selon l'ordre que nous avons établi dans le dernier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

Pour discourir par ordre de l'ame en particulier, il faut traiter premierement de l'ame vegetative.

En second lieu, de l'ame sensitive.

En troisiéme lieu, de l'ame raisonnable.

Cét ordre peut étre clairement connu par celui de l'Arbre de Porphyre, qui nous enseigne que le vivant est plus général que l'animal, & que l'animal a plus d'étenduë que l'homme.

Pour donner vne claire connoissance de l'ame vegetative, nous examinerons ses facultés, & les principales choses qui dépendent de la nourriture, qui en dépendent, ou pour étre produites, sçavoir les humeurs & les espris, ou pour étre conservées, sçavoir le temperament & la santé.

Nous ferons connoître les merveilles qui se rencontrent dans l'ame sensitive par l'explication de ses facultés, qui sont

le ſens externe & interne, l'apétit ſenſüel & la puiſſance qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre.

Ces facultés de l'ame ſenſitive peuvent étre facilement connuës par leurs actions. Car comme l'experience nous aprend que les animaus parfais ſe meuvent d'vn lieu à l'autre, nous devons juger qu'ils ont reçû vne faculté pour exercer cette action.

Ils ſe meuvent d'vn lieu à l'autre, pour ſe porter au bien qu'ils deſirent & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire, c'eſt pourquoi ils ont reçû vne faculté pour deſirer le bien & fuir le mal, & cette faculté reçoit le nom d'apétit ſenſüel.

Le deſir du bien & la fuite du mal qui ſe forment dans l'apétit ſenſüel ſupoſent la connoiſſance du bien & du mal ſenſible, qui vient du ſens; nous devons donc aſſûrer que les facultés de l'ame ſenſitive ſont le ſens, l'apétit ſenſüel & la puiſſance qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre.

Pour donner vne claire & vtile connoiſſance de l'ame raiſonnable, il en

faut prouver l'excellence & l'immortalité, car pour discourir clairement d'vne chose, il en faut discourir par ordre.

Pour traiter par ordre de l'ame raisonnable, il faut montrer qu'elle est tres-excellente, & en suite qu'elle est immortele.

Nous en donnerons aussi par ce moïen vne connoissance tres-vtile, car si nous prouvons que l'ame raisonnable est tres-excellente, nous jugerons que les actions du corps doivent étre assujeties à son empire, & si nous sçavons qu'elle est immortele, nous connoîtrons que nos actions doivent tendre à l'immortalité.

L'ordre que nous venons d'établir, nous aprend que nous devons commencer la Physique par l'explication des principes de connoissance qui lui apartienent, dont nous devons faire connoître la nature & l'ordre que nous devons garder dans leur disposition.





De la nature des principes de connoiſſance qui apartienent à la Phyſique & de l'ordre que nous devons garder dans leur diſpoſition.

CHAPITRE III.



Ovs entendons par les principes de connoiſſance dont nous devons parler dans la Phyſique, des propoſitions tres-claires qui ſont les ſources des concluſions qui apartienent aus choſes natureles.

La preuve de cette verité peut étre tirée de la diviſion que nous avons faite des principes de connoiſſance au ſecond Chapitre de la ſeconde partie de la ſcience générale, où nous avons montré que les principes de connoiſſance ſont, ou ſimples, ou compoſés.

Les principes de connoiſſance ſont ſimples, lors qu'ils ſont exprimés par

vn ſimple terme, comme la fumée nous donne la connoiſſance du feu; & ils ſont compoſés, quand ils ſont exprimés par pluſieurs termes, comme l'animal raiſonnable nous fait connoître la nature de l'homme.

Les principes de connoiſſance qui ſont compoſés apartienent, ou à la premiere action de l'eſprit, ſçavoir la diviſion & la définition, ou à la ſeconde action de l'eſprit, ſçavoir des propoſitions tres-claires qui ſont les fondemens de pluſieurs concluſions qui en peuvent étre tirées.

Ces principes peuvent ſervir, ou pour toutes les ſciences, qui ont été diſpoſés dans la ſcience générale, ſelon l'ordre des choſes quelle doit conſiderer, ou pour châque ſcience, comme lors que nous diſons que les mouvemens qui ſont entre des termes contraires ſe font ſucceſſivement, & que ceus qui ſont entre des termes privatifs ſe font en vn inſtant, nous établiſſons des principes qui apartienent à la Phyſique.

Les diviſions precedantes, que nous avons faites dans la ſcience générale,

prouvent clairement que nous entendons par les principes de connoiſſance dont nous devons parler dans la Phyſique, des propoſitions trés claires qui ſont les ſources des concluſions qui apartienent aus choſes natureles.

Les principes de connoiſſance que nous devons emploïer pour diſcourir des choſes natureles ſont, ou généraus, comme lors que nous diſons que les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance, ou particuliers, comme quand nous aſſûrons que la chaleur rarefie, ou que le froid condenſe.

Les généraus peuvent étre prouvés par raiſon, mais les particuliers ne ſont connus que par experience.

Il eſt vrai que châque ſcience ſupoſe ſes principes de connoiſſance, mais quand nous ſoûtenons que les principes généraus qui apartienent à la Phyſique peuvent étre prouvés, nous voulons faire connoître qu'ils peuvent étre prouvés par les lumieres de la ſcience générale, comme nous ſçavons que les

actions qui vienent des formes nous en donnent la connoissance, à cause que les effés nous donnent celle des causes dont ils dépendent.

La diferance qui se rencontre entre les principes généraus & les particuliers de la Physique, nous enseigne que nous connoissons le pouvoir de la nature, en général, par raison, & que nous ne le connoissons en particulier que par experience, comme nous pouvons montrer pourquoi les choses natureles qui n'ont point de raison sont déterminées à vne chose, mais si l'on nous demande pourquoi elles sont déterminées à vne chose plûtôt qu'à vne autre, nous n'en pourrons rendre aucune raison.

Nous pouvons montrer pourquoi vn pommier est déterminé à vne chose, car s'il n'étoit point déterminé à vn effet, n'aïant point de liberté, il ne pourroit pas se déterminer, c'est pourquoi il seroit inutile dans la nature, contre l'ordre de la sagesse divine, qui ne soufre rien d'inutile dans ses ouvrages, mais nous sçavons par experience seulement

ſeulement qu'vn pommier eſt détermi-né à produire des pommes plûtôt que des poires.

Puis qu'il y a des choſes dans la nature qui ne peuvent étre connuës que par experience, il faut condamner l'aveu-glement de ceus qui cherchent la con-noiſſance de pluſieurs choſes qui ſont inconnuës à l'eſprit des hommes, com-me nous avons montré dans le premier Chapitre de cét ouvrage.

Pour diſcourir clairement des princi-pes généraus de la Phyſique, il faut examiner leur nature & l'ordre que nous devons garder dans leur diſpoſition.

Pour bien expliquer la nature des principes généraus de la Phyſique, il faut dire qu'ils peuvent étre prouvés par les principes de la ſcience générale, & qu'ils peuvent étre les fondemens de pluſieurs concluſions qui apartienent aus choſes natureles.

Comme ils ſont des principes généraus, ils peuvent étre prouvés, comme nous venons de montrer.

Puis qu'ils apartienent à la Phyſique,

ils peuvent étre prouvés par les principes de la ſcience générale.

Ils peuvent étre enfin les fondemens de pluſieurs concluſions qui apartienent aus choſes natureles, autrement ils ſeroient des principes de la Phyſique & ne le ſeroient pas, ce qui eſt impoſſible.

Nous pouvons faire ici quelque comparaiſon des dix Commandemens de Dieu, dont nous avons parlé amplement dans les Fondemens de la Religion Chrétiene, avec les principes généraus de la Phyſique. Car comme les principes généraus de la Phyſique ſont des concluſions, à l'égard des principes de la ſcience générale, & des principes, à l'égard de pluſieurs concluſions qui apartienent aus choſes natureles, les dix Commandemens de la Loi anciene dépendent des preceptes qui nous obligent d'aymer Dieu & nôtre prochain, mais ils ſont des principes, à l'égard de pluſieurs autres principes particuliers qui en peuvent étre tirés, pour regler la vie humaine, comme le quatriéme,

qui nous commande d'honorer ceus qui nous ont donné l'être, contient ensuite toutes les choses que nous devons faire pour la conservation de leur vie.

Puis que les principes généraus de la Physique sont les fondemens des conclusions qui regardent les choses natureles, il est tres-évident qu'ils doivent être disposés selon l'ordre des choses qui doivent être considerées dans la Physique générale & particuliere.



Des principes de connoissance qui apartienent à la Physique générale.

CHAPITRE IV.

COMME les principes de la Physique générale doivent être disposés selon l'ordre des choses qu'elle doit considerer, ils peuvent servir pour discourir, ou des principes des choses natureles, ou des causes qui doivent être examinées

dans la Physique, ou de la principale proprieté du corps naturel.

Les principes de connoissance qui peuvent servir pour discourir des principes des choses natureles les regardent, ou en général, ou en particulier.

Pour bien discourir des principes des choses natureles en général, il faut sçavoir que nous entendons par les principes des choses natureles les premieres choses qui se rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur composition.

Cette proposition, qui nous aprendra que nous devons considerer trois principes dans la génération des choses natureles, & qu'elles sont composées de deux principes seulement, est fondée sur les principes de la science générale. Car comme nous entendons par le principe, l'origine de quelque chose, nous devons entendre par les principes des choses natureles les premieres choses que nous y devons considerer.

Les choses natureles qui sont au monde, ont été possibles. Car comme nous avons dit dans le cinquiéme Chapitre de la seconde partie de la science générale,

dans les choſes créées l'acte ſupoſe la puiſſance.

Comme les choſes natureles ont été poſſibles avant que d'étre, elles ont paſſé par la génération du non-étre à l'étre.

Ces verités nous enſeignent, que les principes des choſes natureles ſont les premieres choſes qui ſe rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur compoſition.

Les principes de connoiſſance qui peuvent ſervir pour diſcourir des principes des choſes natureles en particulier regardent, ou la matiere premiere, ou la privation, ou la forme.

Ceus qui regardent la matiere premiere, peuvent ſervir pour diſcourir, ou de ſon exiſtence, ou de ſon eſſence.

L'établiſſement de l'exiſtence de la matiere premiere dépend de deux principes, dont le premier nous aprend qu'il ne faut pas admetre de progrés à l'infini dans les choſes qui ſont ſoûtenuës en châque compoſé, & le ſecond nous enſeigne que deus choſes n'y ſont pas ſoûtenuës l'vne par l'autre.

Puis que les choſes natureles ſont finies, il eſt trés évident qu'il ne faut pas admetre de progrés à l'infini dans les choſes qui ſont ſoûtenues en chaque compoſé.

Il eſt certain que ce qui ſoûtient eſt diferant de ce qui eſt ſoûtenu, c'eſt pourquoi deus choſes qui ſont dans vn compoſé n'y peuvent être ſoûtenües l'vne par l'autre, car ce qui ſoûtient ſeroit diferant de ce qui eſt ſoûtenu & ne le ſeroit pas, ce qui eſt impoſſible.

Pour bien diſcourir de l'eſſence de la matiere premiere, il faut ſçavoir que plus l'ouvrier eſt excellent, moins il a beſoin de matiere, car moins il dépend de la matiere, plus il aproche de Dieu, qui eſt abſolument indépendant.

Ce principe nous fera connoître, que la nature étant trés excellente, la matiere premiere, qui eſt le premier ſujet qui entre dans la compoſition du corps naturel eſt vn étre trés foible.

Pour bien diſcourir de la privation, qui eſt le ſecond principe que nous devons conſiderer dans la génération des choſes natureles, il faut ſçavoir qu'elle

peut étre connüe par la forme qui lui eſt opoſée.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que ce qui eſt intelligible eſt veritable, & que la verité eſt vne proprieté de l'étre.

Cét ordre que nous avons établi dans le premier Chapitre de la quatriéme partie de la ſcience générale, prouve que le rien n'étant pas vn étre, ne peut étre veritable, ni intelligible par lui-méme; d'où vient qu'il ne peut étre connu que par l'étre, comme les tenebres ne peuvent étre connües que par la lumiere.

Puis que le rien ne peut étre connu que par l'étre qui lui eſt opoſé, la privation doit étre connüe par la forme qui lui eſt opoſée.

Il faut ici remarquer que la privation ne peut étre connüe que par la forme qui lui eſt opoſée, mais que l'acte peut étre connu par lui-méme, & par la privation, comme l'ame ſe fait connoître non ſeulement par ſes actions, mais auſſi par ſon abſence, & Dieu fait connoître ſa providence, en ôtant vn bon

pere de famille à vne maiſon, ou vn bon Roi à vne Monarchie.

Pour bien diſcourir de la forme, qui eſt le troiſiéme principe que nous devons conſiderer dans la génération des choſes natureles, il faut ſçavoir que les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance, & que la forme ſubſtantiele peut étre facilement connüe, en qualité de nature, & dificilement, en qualité de forme ſubſtantiele.

Les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance, parce que les effés nous donnent celle des cauſes dont ils dépendent.

Si les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance, la nobleſſe des actions nous conduit à la connoiſſance de la nobleſſe des formes qui les produiſent, d'où vient que nous montrerons dans la Phyſique particuliere, que l'ame raiſonnable eſt la plus noble des formes qui entrent dans la compoſition des corps naturels.

Il y a des Philoſophes qui ſoûtienent qu'il eſt facile de connoître la forme ſub-

ſubſtantiele, & il y en a d'autres qui aſ-ſûrent qu'il eſt trés dificile de la con-noître.

Pour acorder les opinions des Philo-ſophes ſur ce ſujet, il faut ſéparer ce qui eſt clair des choſes qui ſont dificiles.

Selon ce principe il faut dire, que la forme ſubſtantiele peut étre facilement connuë, & qu'il eſt trés dificile de la connoître, à l'égard de diferantes con-ſiderations.

Elle peut étre facilement connuë, en qualité de nature, c'eſt à dire, que les actions qui en vienent nous conduiſent facilement à la connoiſſance du princi-pe qui les produit.

La forme ſubſtantiele peut étre difici-lement connüe, en qualité de forme ſubſtantiele, c'eſt à dire, qu'il eſt difi-cile de ſçavoir de quelle maniere elle eſt vnie à la matiere.

Il faut établir quatre principes, pour bien diſcourir des cauſes qu'il faut exa-miner dans la Phyſique.

Premierement, la nature n'agit pas librement.

En ſecond lieu, la nature eſt déter-

minée à vne chose.

En troisiéme lieu, l'art doit imiter les ouvrages parfais de la nature.

En quatriéme lieu, la fortune ne fait rien par elle-méme.

Nous connoîtrons clairement l'ordre de ces quatre principes, si nous considerons que les causes qui doivent étre examinées dans la Physique peuvent étre connües par l'explication de la nature, qui peut étre comparée avec l'art, & du cas-davanture, qui peut étre pris en général, entant qu'il contient le cas-davanture proprement pris & la fortune.

Ces verités nous découvrent l'ordre qui se rencontre entre les quatre principes precedans, dont les deux premiers apartienēt à la nature, le troisiéme à l'art & le quatriéme convient à la fortune.

Ce n'est pas assés d'avoir disposé par ordre les principes qu'il faut prendre pour discourir des causes qu'il faut examiner dans la Physique, il en faut encore donner vne claire connoissance.

Premierement, quand nous disons que la nature n'agit pas librement, nous prenons la nature pour les choses qui n'ont point de raison.

Il eſt certain que la nature étant priſe de cette maniere, n'agit pas librement, car la volonté ne ſe rencontre que dans les choſes qui ont de la raiſon, & nous montrerons dans la Phyſique particuliere, que la liberté n'eſt autre choſe que la volonté, entant qu'elle peut faire vne choſe, ou ne la faire pas, & entant qu'elle peut faire vne choſe, ou ce qui lui eſt contraire.

En ſecond lieu, nous prenons la nature de la méme façon, quand nous aſſûrõs qu'elle eſt déterminée à vne choſe.

Si elle n'étoit point déterminée à vn effet, n'aïant point de liberté, elle ne pourroit pas ſe déterminer, c'eſt pourquoi elle ſeroit inutile, contre l'ordre de la ſageſſe divine, qui ne ſoufre rien d'inutile dans ſes ouvrages, comme nous avons dit auparavant.

En troiſiéme lieu, l'art doit imiter les ouvrages parfais de la nature.

Il ſemble que ce principe, qui nous enſeigne que l'art imite la nature, ſoït combatu par vn autre principe qui nous aprend que l'art perfectionne la nature, car le premier prouve que l'art eſt infe-

rieur à la nature, mais le second prouve qu'il la surpasse.

Pour acorder ces deux principes, il faut sçavoir que les ouvrages de la nature sont, ou parfais, ou imparfais.

Quand les ouvrages de la nature sont parfais, l'art imite la nature, parce qu'elle agit avec beaucoup de certitude.

Quand les ouvrages de la nature sont imparfais, l'art y ajoûte quelque perfection, & c'est selon cette consideration que nous devons soûtenir que l'art perfectionne la nature.

Il faut ici remarquer que dans l'établissement des sciences nous devons imiter la maniere d'agir de la nature. Car comme la nature n'a donné qu'vn objet à châque faculté, nous ne devons pas expliquer dans vne science ce qui apartient à vne autre science, comme nous avons montré dans la quatriéme partie de la Logique.

En quatriéme lieu, la fortune ne fait rien par elle-méme, parce qu'elle est du nombre des causes par accidant.

Nous devons ici condamner l'aveuglement de ceus qui ne voulant pas de-

meurer d'acord qu'il y a plusieurs choses qui sont inconnuës à l'esprit des hommes, atribüent des effés dont ils ignorent les causes à des choses qui sont trés communes, comme à la fortune, au lieu & au tems. Ils devroient sçavoir que la fortune n'agit pas par elle-méme, que le lieu n'est rien, comme nous montrerons dans la troisiéme partie de cét ouvrage & que le tems étant vne quantité n'agit pas.

Aprés avoir expliqué les principes de connoissance que nous devons emploïer pour discourir des principes des choses matureles & des causes qu'il faut examiner dans la Physique, il faut établir ceus que nous devons prendre pour discourir du mouvement, qui est la principale proprieté du corps naturel.

On pourroit demander pourquoi nous ne voulons pas donner de principes pour parler de la quantité, du lieu & du tems, qui sont des proprietés du corps naturel, aussi bien que le mouvement, comme nous avons montré dans le second Chapitre de cét ouvrage? Mais comme les questions que nous pourrions faire à l'i-

mitation des Philosophes, de la quantité, du lieu & du tems, sont inutiles & ridicules, nous ne devons pas donner de principes pour en discourir.

Nous en pouvons établir quatre pour parler du mouvement, qui convient aus choses natureles.

Premierement, les choses natureles sont sujetes au changement.

En second lieu, tout agent doit toucher le patient, ou par soi, ou par quelque qualité.

En troisiéme lieu, les mouvemens qui sont entre des termes contraires se font successivement.

En quatriéme lieu, les mouvemens qui sont entre des termes privatifs se font en vn instant.

L'ordre de ces quatre principes est trés évident, car les deux premiers regardent le mouvement en général, & les deux autres regardent les mouvemens en particulier.

Si nous considerons que le mouvement convient aus choses natureles, & qu'il vient d'vn Agent qui en est la cause, nous connoîtrons pourquoi le pre-

mier des principes precedans precede le ſecond, & nous jugerons facilement pourquoi le troiſiéme precede le quatriéme, ſi nous ſçavons que les contraires precedent les privatifs, comme nous avons montré dans la diviſion que nous avons faite des opoſés dans la premiere partie de la Logique.

Ce n'eſt pas aſſés d'avoir diſpoſé par ordre les principes qui peuvent ſervir pour diſcourir du mouvement, il en faut encore donner vne claire connoiſſance.

Premierement, les choſes natureles ſont ſujetes au changement, parce qu'elles ſont compoſées de qualités contraires.

On pourroit dire que les choſes natureles étant ſujetes au changement ne peuvent étre l'objet d'vne ſcience, parce que la ſcience eſt fondée ſur vne connoiſſance infailible.

Nous avons répondu à cette dificulté dans le cinquiéme Chapitre de la premiere partie de la ſcience générale, où nous avons dit que les choſes contingentes & corruptibles peuvent étre

l'objet de la ſcience, entant que nous y pouvons trouver quelque choſe d'immobile, comme nous pouvons faire connoître que la corruption leur convient néceſſairement, & c'eſt en cette maniere que la Phyſique conſidere pluſieurs choſes qui ſont ſujetes au changement.

En ſecond lieu, tout Agent doit toucher le patient, ou par ſoi, ou par quelque qualité, car rien ne peut agir d'vne extremité à l'autre ſans paſſer par le milieu.

En troiſiéme lieu, les mouvemens qui ſont entre des termes contraires ſe font ſucceſſivement, à cauſe que l'introduction d'vn contraire dans quelque ſujet, ſupoſe la deſtruction de l'autre, comme l'air ne peut étre échaufé que ſucceſſivement.

En quatriéme lieu, les mouvemens qui ſont entre des termes privatifs ſe font en vn inſtant, parce qu'il n'y a rien à combatre, comme l'air eſt éclairé en vn inſtant.

Ces deux principes, qui regardent les mouvemens en particulier, nous en-

ſeignent qu'il eſt plus facile d'inſtruire vn ignorant que celui qui a reçû de fauſſes impreſſions. Car comme la verité a des charmes trés puiſſans pour nous atirer, que nous la cherchons naturelement & que l'eſprit nous a été donné pour la connoîtte, il eſt facile à vn Maître de l'imprimer dans l'eſprit de ſes Auditeurs, lors qu'il n'y a rien qui s'opoſe à ſa naiſſance, mais il ne peut éclairer qu'avec beaucoup de peine ceus qui ont reçû de fauſſes impreſſions, car pour faire naître la verité dans leur eſprit, il en doit chaſſer l'erreur, qui s'opoſe à ſa naiſſance.

Comme il eſt plus dificile d'inſtruire celui qui a reçû de fauſſes impreſſions qu'vn ignorant, il eſt auſſi plus dificile de porter vn méchant homme à la vertu que celui qui n'a pas encore contracté de vitieuſes habitudes. Car comme la vertu eſt éclatante de ſa nature, & que nous avons naturelement de l'inclination pour elle, on y peut facilement conduire celui qui n'a pas encore contracté de vitieuſes habitudes, mais il eſt dificile d'obliger vn méchant homme à

la poursuivre, car l'inclination qu'il a pour elle, est combatuë par vne mauvaise habitude, qui le rend esclave de ses passions.

Aprés avoir disposé les principes de connoissance qui apartienent à la Physique générale, selon l'ordre des choses qu'elle doit considerer, il faut aussi disposer ceus qui apartienent à la Physique particuliere, selon l'ordre des choses qu'elle doit examiner.

Des principes de connoissance qui apartienent à la Physique particuliere.

CHAPITRE V.



OMME les principes de connoissance qui apartienent à la Physique particuliere doivent étre disposés selon l'ordre des choses qu'elle doit examiner, ils peuvent servir pour discourir, ou des Cieus, ou des elemens, ou des meteores, ou des pierres, des metaus & des mineraus,

ou des corps animés. Car comme nous avons montré dans le ſecond Chapitre de cét ouvrage le corps naturel eſt, ou inanimé, ou animé.

Le premier eſt, ou ſimple, ou compoſé.

Le corps inanimé qui eſt ſimple eſt, ou incorruptible, ſçavoir les Cieus, ou corruptible, ſçavoir les quatre elemens.

Le corps inanimé qui eſt compoſé eſt, ou imparfaitement compoſé, ſçavoir les meteores, ou parfaitement compoſé, ſçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Nous ne devons pas demander combien il y a de Cieus, mais nous devons demander ſeulement combien nous en devons admetre pour acorder les aparances, car la connoiſſance que nous en pouvons avoir ne peut étre fondée que ſur l'experience.

Pour ſçavoir ce que nous pouvons predire par la conjonction des aſtres, nous devons conſiderer que nôtre eſprit, qui ne peut connoître les choſes futures comme elles ſont en elles mé-

mes, les connoît seulement dans leurs causes, lors qu'elles ont vne nécessaire liaison avec elles.

Cette verité nous enseigne, que nous pouvons predire assûrément les eclipses, parce qu'il n'y a point d'irregularité dans les Cieus, & que nous ne pouvons pas juger avec certitude des actions humaines, par la conjonction des astres, car nôtre volonté, étant libre, peut resister aus mouvemens de la partie inferieure de nôtre ame.

La chaleur du feu, qui est le plus noble de tous les elemens, n'est pas diferante en espece de celle de l'air, ni de celle des autres choses.

Il est vrai que la chaleur du feu est plus active que celle de l'air, mais cette raison n'est pas assés forte pour nous obliger à metre vne diferance essentiele entre ces deux chaleurs, car le plus & le moins ne changent pas l'espece.

On pourroit dire que la diversité des effés est vne preuve de la diversité des causes qui les produisent, & que par ce moïen la chaleur du feu est diferante en espece de celle des animaus.

Il faut ſçavoir deux choſes pour bien répondre à cette dificulté.

Premierement, qu'vne méme forme peut étre le principe de pluſieurs actions de diferante nature.

En ſecond lieu, qu'vne choſe convient à vn inſtrument, ou ſelon ſa nature, ou entant qu'il eſt vn inſtrument, comme il convient naturelement à la chaleur d'échaufer, d'où vient que cette perfection convient à toute chaleur, mais il convient à la chaleur de produire des fleurs ou de la chair, entant qu'elle eſt vn inſtrument, c'eſt pourquoi il ne faut pas atribuër la diverſité de ces effés à la diverſité des chaleurs, mais à la diverſité des formes qui s'en ſervent pour agir.

Pour connoître de quelle maniere nous devons diſcourir des meteores, il faut conſiderer que les choſes que nous en pouvons ſçavoir peuvent étre facilement connuës par l'explication de leurs cauſes & de leurs proprietés, & qu'il y a pluſieurs choſes qui ſont inconnuës à l'eſprit des hommes, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de cét ouvrage.

Les pierres, qui n'ont pas vne grandeur déterminée, n'ont point de vie, parce que les choses vivantes ont vne grandeur déterminée.

Aprés avoïr établi les fondemens des discours que nous devons faire du corps inanimé, il faut disposer par ordre ceus que nous devons metre en vsage pour discourir du corps animé, où il faut remarquer que les choses vivantes se meuvent en elles mémes par le principe qu'elles ont de leur mouvement, & que le corps animé peut étre connu par l'explication de l'ame. Car comme l'ame est la source de toutes ses facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, les choses que doit examiner le Physicien pour avoir la connoissance du corps animé, peuvent étre connuës par la consideration de l'ame & de ses puissances.

On peut discourir de l'existence de l'ame, & de sa noblesse.

Pour bien parler de l'existence de l'ame, il faut sçavoir que les effés nous conduisent à la connoissance des causes dont ils dépendent.

Cette propoſition, qui eſt tirée de la ſcience générale, nous aprend que les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance.

Puis que les actions qui vienent des formes nous en peuvent donner la connoiſſance, les actions de vie ſont des preuves trés évidentes de la preſence de l'ame.

Les actions de vie ſurpaſſent les operations des choſes inanimées.

La nobleſſe de l'ame peut étre connuë par l'excellence de ſes actions, car nous devons juger de la perfection des cauſes par celle des effés qu'elles produiſent,

Pour bien parler des puiſſances de l'ame, il en faut établir l'exiſtence & les cauſes.

Comme les formes des choſes inanimées agiſſent par leurs qualités, l'ame agit par des puiſſances, & comme les qualités des choſes inanimées ſont diferantes de leurs formes, les puiſſances de l'ame ſont diferantes de ſon eſſence. Car puis qu'il n'apartient qu'à Dieu, qui eſt abſolument indépendant, d'agir

par ſon eſſence, tout Agent créé agit par quelque puiſſance qui eſt diferante de ſa nature.

Pour bien diſcourir des cauſes des puiſſances de l'ame, il en faut examiner la fin, la cauſe efficiente, le ſujet & l'objet, ſelon les principes que nous avons diſpoſés par ordre dans le dernier Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale, pour montrer combien de cauſes ſe rencontrent en châque choſe.

Pour acorder les opinions des Philoſophes touchant la fin des puiſſances de l'ame, il faut ſçavoir que la fin peut étre priſe, ou pour vne choſe pour qui vne autre choſe peut étre deſirée, ou par l'action de quelque faculté, ou pour le ſujet qui peut recevoir quelque perfection.

Nous avons montré dans le ſixiéme Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale, que la diſtinction precedante nous eſt trés vtile, pour acorder pluſieurs propoſitions que nous pouvons faire de la fin de nôtre entendement, car ſi nous prenons la fin pour vne choſe pour qui vne autre choſe peut étre deſirée, nous devons dire que ce qui

qui eſt intelligible eſt la fin de nôtre entendement.

Si nous prenons la fin pour l'action de quelque faculté, nous devons aſſûrer que la fin de nôtre entendement eſt de connoître, ou pour connoître ſeulement, ou pour conduire les actions qui relevent de ſon empire.

Si nous prenons la fin pour le ſujet qui reçoit quelque perfection, nous devons ſoûtenir que l'ame raiſonnable eſt la fin de ſon entendement, car toute faculté eſt pour le ſujet qu'elle doit perfectionner.

L'ame eſt la cauſe efficiente de ſes puiſſances. Car comme elle eſt la forme ſubſtantiele du corps, elle le fait étre ce qu'il eſt, c'eſt pourquoi elle n'eſt pas ſeulement la ſource des puiſſances qu'elle reçoit, mais elle eſt encore la ſource de celles qui ſont atachées au corps.

Pour découvrir le ſujet des puiſſances de l'ame, il faut ſçavoir que les actions qui en vienent ſont exercées, ou ſans organe corporel, ou par vn organe corporel.

Quand les actions qui vienent des

puissances de l'ame sont exercées sans organe corporel, il est trés évident que les puissances qui les produisent sont reçeuës dans l'ame comme dans leur propre sujet.

Quand les actions qui vienent des puissances de l'ame sont exercées par vn organe corporel, les puissances qui les produisent apartienent au corps & à l'ame, c'est à dire, qu'elles sont atachées au corps, & qu'elles dépendent de l'ame pour y exercer leurs fonctions.

Comme les moïens tirent leur diferance de leur fin, la diversité des puissances de l'ame est fondée sur la diversité de leurs objés.

Les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étenduë de leurs objés.

Ce principe nous aprend, que les facultés vegetatives, qui ont pour objet le corps qui est vni à l'ame, ne sont pas si nobles que les sensitives, qui ont pour objet ce qui est sensible, & que l'entendement & la volonté, qui ont pour objet l'étre en général, sont les plus nobles facultés de l'ame.

Aprés avoir disposé les principes de

connoiſſance qui apartienent à la Phyſique, ſelon l'ordre des choſes qui doivent étre examinées drns la Phyſique générale & particuliere, il faut diſcourir des principes du corps naturel, qui peuvent étre conſiderés, ou abſolument, ou reſpectivement.

Selon la premiere conſideration, il en faut premierement traiter en général, & enſuite en particulier, comme nous avons montré dans le ſecond Chapitre de cét ouvrage.



Des principes du corps naturel en général.

CHAPITRE VI.

LEs principes du corps naturel ſont les premieres choſes qui ſe rencontrent, ou dans la génération, ou dans la compoſition des choſes natureles.

Cette propoſition, que nous avons

expliquée dans le quatriéme Chapitre de cét ouvrage, prouve clairement, que les principes du corps naturel sont, ou de génération, ou de composition.

Comme les principes de génération dont nous voulons parler ici sont les premieres choses qui se rencontrent dans la génération des choses natureles, nous y devons considerer trois principes, qui sont la matiere premiere, la privation & la forme.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que l'opinion de ceus qui soûtienent que toutes choses sont en châque chose est tres-ridicule, & que leur erreur vient de ce qu'ils tirent vne conclusion absoluë de quelques propositions particulieres.

Puis que toutes choses ne sont pas en châque chose, il est tres-évident qu'il y a quelque génération dans la nature.

Cette verité nous enseigne qu'il y a des principes de génération, mais les opinions des Philosophes sont grandement diferantes, pour sçavoir quels sont ces principes, & pour en découvrir le nombre.

On pourroit dire que la recherche que font les Phyſiciens des principes des choſes natureles eſt inutile, parce que châque ſcience particuliere doit ſupoſer ſes principes.

Il eſt facile de répondre à cette dificulté, car lors que nous diſons que châque ſcience particuliere ſupoſe ſes principes, nous parlons des principes de connoiſſance qui lui apartienent, & ſi le Phyſicien prouve ceus qui doivent étre les fondemens de pluſieurs concluſions qu'il doit tirer, il ſe ſert des lumieres de la ſcience générale.

Comme les opinions des anciens Philoſophes touchant les principes des choſes natureles ſont ridicules, il ne faut pas perdre le tems à les combatre, & il ſufit de faire connoître la verité de celle d'Ariſtote, où il faut remarquer qu'il ne prend pas la génération pour vne action, mais qu'il la prend pour vn changement, lors qu'il en examine les principes.

La génération étant vn changement eſt entre deux termes.

Ariſtote nous enſeigne, dans le pre-

mier Livre de sa Physique, qu'elle est entre deux termes contraires, & son sentiment est veritable. Car puis que les choses sont autrement aprés leur changement qu'elles n'étoient auparavant, il est certain que les choses natureles passent par la génération d'vne chose à vne autre chose qui est incompatible avec la premiere.

On pourroit s'étonner de ce qu'Aristote met de la contrarieté entre les principes de génération. Car comme les contraires se chassent l'vn l'autre d'vn méme sujet, la matiere & la forme, qui entrent dans la composition du corps naturel, ne sont pas contraires.

Il est facile de répondre à cette dificulté, car quand Aristote dit que les principes de génération sont contraires, il parle seulement des termes de la génération, c'est à dire, de la privation & de la forme, qui se chassent d'vn méme sujet.

On pourroit faire ici vne seconde dificulté. Car puis que l'oposition des con-

traires ſe rencontre entre deux choſes, la privation & la forme ne peuvent étre contraires.

Ie demeure d'acord que la privation & la forme ne ſont pas proprement contraires, mais on peut prendre les contraires improprement pour toutes ſortes d'opoſés, comme nous avons dit dans la premiere partie de la Logique, & en cette maniere la privation & la forme ſont contraires.

Puis que les termes de la génération ſont contraires, nous y devons remarquer trois principes, ſçavoir les deux termes qui l'environnent, & vn ſujet qui leur eſt néceſſaire pour y exercer leur contrarieté, qui reçoit le nom de matiere.

Les verités precedantes, prouvent que la matiere premiere, la privation & la forme ſont les trois principes que nous devons conſiderer dans la généra-tion des choſes natureles.

Pour avoir vne plus claire connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que ce qui eſt produit eſt le terme auquel tend

la génération, qui reçoit le nom de forme.

Ce qui a été engendré n'étoit pas auparavant, c'est pourquoi la privation est le terme, où commence la génération.

Comme la nature ne peut faire quelque chose de rien, il est nécessaire qu'il y ait vne matiere, pour en tirer vne forme, ou pour la recevoir.

Il n'y a que deux principes qui composent le corps naturel, sçavoir la matiere & la forme, car la privation n'étant rien ne peut entrer dans la composition des choses natureles.

Quelques Chymistes se trompent, lors qu'ils soûtienent que les substances qui peuvent étre tirées des choses natureles en sont les premiers principes, car ces substances sont composées d'élemens, & les élemens sont composés de matiere & de forme.

Aprés avoir parlé des principes du corps naturel en général, il en faut discourir en particulier, & comme la matiere premiere passe de la privation à la forme,

forme, nous traiterons premierement de la matiere premiere.

En ſecond lieu, de la privation.

En troiſiéme lieu, de la forme.

Pour donner la connoiſſance de la matiere premiere, il en faut découvrir l'exiſtence & la nature.

De l'exiſtence de la matiere premiere.

CHAPITRE VII.



IL faut prouver deux choſes, pour bien établir l'exiſtence de la matiere premiere.

Premierement, qu'il y a vn ſujet dans tout changement.

En ſecond lieu, qu'il y a vn premier ſujet dans tout compoſé.

La premiere de ces verités peut étre prouvée, ou par induction, ou par raiſon.

Si nous voulons montrer clairement par induction, qu'il y a vn ſujet dans tout changement, nous devons ſçavoir

que les chofes fe font par quelque changement.

Il eft trés évident qu'il y a vn fujet dans tout changement, foit que nous confiderions les chofes qui fe font, foit que nous aïons égard aus changemens.

Les chofes fe font, ou abfolument, ou en quelque façon.

Elles fe font abfolument, lors qu'elles paffent du non-étre à l'étre, comme lors qu'vne plante eft engendrée.

Les chofes fe font en quelque façon, lors qu'elles aquierent quelque chofe qu'elles n'avoient pas, comme nous pouvons dire que celui qui aquiert la fcience ou la vertu, fe fait ou fçavant ou vertueus.

Les chofes qui fe font abfolument, fupofent vn fujet, comme les plantes font engendrées de quelque chofe.

Il faut faire le méme jugement des chofes qui fe font en quelque façon. Car comme elles aquierent ce qu'elles n'avoient pas, il eft certain qu'vn accidant arrive alors à quelque fujet.

Nous trouverons auffi qu'il y a vn fujet dans tout changement, fi nous con-

ſiderons de quelle maniere ſe font les changemens, car ils ſe font principalement, ou en ajoûtant quelque choſe à vne autre, ou en ôtant quelque choſe d'vne autre.

Il eſt facile de prouver par raiſon, qu'il y a vn ſujet dans tout changement. Car puis que les termes du changement ſont contraires, ils doivent avoir vn ſujet pour y exercer leur contrarieté, comme nous avons montré dans le Chapitre precedant.

Pour faire connoître qu'il y a vn premier ſujet dans tout compoſé, il faut ſçavoir que nous y devons admetre, ou vn progrés à l'infini dans les choſes qui ſont ſoûtenuës, ou vn cercle, c'eſt à dire, que deux choſes y ſont ſoûtenuës l'vne par l'autre, ou vn premier ſujet pour ſoûtenir tout ce qui s'y rencontre.

Si les deus premieres choſes ſont impoſſibles, l'exiſtence de la matiere premiere eſt trés aſſûrée.

Les principes que nous avons établis dans le quatriéme Chapitre de cét ouvrage, prouvent clairement que nous ne devons pas admetre de progrés à l'infi-

ni, ni de cercle dans les choses qui sont soûtenuës en châque composé. Car puis que les choses natureles sont finies, il est trés évident qu'il ne faut pas admetre de progrés à l'infini dans les choses qui sont soûtenuës en châque composé.

Il est certain que ce qui soûtient est diferant de ce qui est soûtenu, c'est pourquoi deux choses qui sont dans vn composé, n'y peuvent étre soûtenuës l'vne par l'autre, car ce qui soûtient seroit diferant de ce qui est soûtenu & ne le seroit pas, ce qui est impossible.

Les verités precedantes, prouvent clairement qu'il y a vn premier sujet dans tout composé, qui soûtient tout ce qui s'y rencontre, c'est pourquoi l'existence de la matiere premiere est trés assurée. Il en faut examiner la nature dans le Chapitre suivant.



De la nature de la matiere premiere.

CHAPITRE VIII.

IL faut montrer quatre choſes, pour donner quelque connoiſſance de la matiere premiere, qui eſt vn ſujet trés foible, que nous ne pouvons connoître que trés dificilement.

Premierement, quel ſujet elle eſt.

En ſecond lieu, qu'elle eſt vn étre trés foible.

En troiſiéme lieu, qu'elle ne peut être connüe que trés dificilement.

En quatriéme lieu, il faut montrer de quelle maniere la matiere premiere peut étre connüe.

La matiere premiere eſt le premier ſujet qui entre dans la compoſition du corps naturel.

Pour faire connoître que la matiere premiere eſt vn étre trés foible, il faut ſçavoir que plus l'ouvrier eſt excellent,

moins il a beſoin de matiere, car le plus excellent ouvrier eſt celui qui aproche davantage de Dieu, qui a fait toutes choſes de rien.

Comme cét avantage n'apartient qu'à Dieu, tout Agent créé dépend de quelque matiere, mais plus il eſt parfait, moins il en dépend, car moins il dépend de la matiere, plus il aproche de Dieu, qui eſt abſolument indépendant.

Dieu eſt au deſſus de la nature, & l'art eſt inferieur à la nature. Car Dieu fait tout, la nature fait quelque choſe, ſçavoir la forme & l'art ne fait proprement que l'aplication de la forme à la matiere.

Dieu agit en vn inſtant & ſans effort; la nature agit en vn inſtant & avec effort, mais l'art, qui demande du tems pour agir, agit avec peine.

Dieu étant plus excellent que la nature, ſa matiere eſt moindre que celle de la nature & la matiere de la nature eſt moindre que celle de l'art.

Dieu ne demande que la poſſibilité de l'être pour le produire. Mais s'il peut faire toutes choſes de rien, il peut auſſi

faire tout ce qu'il veut, de toutes ſortes de choſes; parce qu'il n'eſt pas plus empéché par l'étre que par le non-étre.

La nature ſe ſert de la matiere premiere, qui n'eſt preſque rien.

L'art, qui doit ceder à la nobleſſe de la nature, ſe ſert du corps naturel pour faire quelque choſe.

La matiere premiere eſt vn étre ſi foible, qu'Ariſtote ne pouvant pas expliquer ce qu'elle eſt, ſe contente de dire ce qu'elle n'eſt pas, lors qu'il aſſûre au ſeptiéme Liure de ſa Metaphyſique qu'elle n'eſt ni ſubſtance, ni quantité, ni qualité, ni aucune des choſes qui ſont contenuës dans les catégories.

Il faut ici remarquer que les choſes qui ſont trés excellentes peuvent étre définies par négation de la méme maniere que celles qui ſont trés imparfaites, comme nous pouvons dire que Dieu n'eſt, ni ſubſtance, ni quantité, ni qualité, ni aucune des choſes qui ſont contenuës dans les catégories.

Nous voulons faire connoître par ce jugement que nous faiſons de Dieu, qu'il eſt plus excellent que tous les étres

que nous pouvons concevoir, & Aristote veut nous aprendre pour la description qu'il fait de la matiere premiere, qu'elle est vn étre plus foible que toutes les choses qui sont contenuës dans les catégories.

Il est dificile de la connoître, parce qu'elle ne tombe pas sous les sens.

Si nous voulons sçavoir de quelle façon nous en pouvons avoir la connoissance, nous devons examiner de quelle maniere les choses peuvent étre connuës.

Les choses peuvent étre connuës, ou par elles mémes seulement, ou par quelque chose seulement, ou en partie par elles mémes & en partie par quelque chose.

La couleur, l'odeur, la saveur & plusieurs autres choses natureles peuvent étre connües par elles mémes seulement.

Il est vrai que nous connoissons la couleur & l'odeur par les images qu'elles impriment dans nos sens, mais quand nous disons que nous les connoissons par elles mémes, nous voulons montrer, que nous ne connoissons pas la couleur

par l'odeur, ni l'odeur par la couleur, parce que l'vne de ces qualités ne compose pas l'autre, d'où vient que les enfans qui sont capables des Mathematiques, ne le sont pas de la Physique. Car puis que tous les nombres se font par la multiplication de l'vnité, & que toutes les figures se font par la multiplication de la ligne, il sufit d'avoir l'experience de l'vnité & de la ligne, pour étre capable des Mathematiques. Mais comme plusieurs choses natureles ne peuvent étre connües que par elles mémes, il faut avoir beaucoup d'experience pour en avoir la connoissance.

Les privations peuvent étre connües par quelque chose seulement. Car comme elles ne sont rien, elles ne sont pas veritables, ni intelligibles, c'est pourquoi elles ne peuvent étre connües par elles mémes, mais elles peuvent étre connües par l'étre qui leur est oposé, comme nous pouvons connoître les tenebres par la lumiere.

La matiere premiere, étant quelque chose, est intelligible par elle méme. Mais puis qu'elle ne tombe pas sous les

ſens, elle doit étre connüe par quelqu'autre choſe.

Le meilleur moïen que nous devons prendre pour en avoir quelque connoiſſance eſt de la connoître par vne autre matiere, ſçavoir par la matiere de l'art, où nous devons aſſûrer que la matiere premiere ſe raporte aus formes natureles de la méme façon que la cire ſe raporte aus figures artificieles.

Comme la cire n'a aucune figure artificiele de ſa nature, la matiere premiere n'a point de forme qui lui ſoit naturele.

Comme la cire a la puiſſance de recevoir les figures artificieles, la matiere premiere deſire les formes, c'eſt à dire, qu'elle y eſt conduite, entant qu'elle eſt en puiſſance de les recevoir.

Comme la cire eſt indiferante à recevoir vne figure artificiele plûtôt que l'autre, la matiere premiere eſt auſſi indiferante à recevoir vne forme plûtôt que l'autre.

Comme la cire peut recevoir toutes les figures artificieles l'vne aprés l'autre, la matiere premiere peut recevoir de la méme façon toutes les formes natureles.

On peut connoître par de semblables tapors toutes les conditions de la matiere premiere, pour donner le moïen de répondre à plusieurs dificultés que les Philosophes y peuvent faire.

Il est vrai que ces rapors sont imparfais, parce qu'il faut avoir vne parfaite cōnnoissance des choses pour assûrer veritablement que les vnes ont du rapport avec les autres, comme nous pouvons soûtenir, sans étre en peril de tomber dans l'erreur qu'vn Roi se raporte à ses sujés de la méme façon qu'vn pere se raporte à ses enfans.

Comme vn pere doit procurer à ses enfans le bien qui leur est nécessaire, les Rois sont aussi élevés sur le thrône, pour éclairer & conduire ceus qui relevent de leur empire.

Comme vn pere ne commande à ses enfans que pour leur bien, les Rois doivent commander pour le bien de leurs sujés, pour imiter Dieu, qui commande sans passion pour le bien de ses créatures.

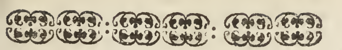
Ie demeure d'accord que ces comparaisons sont plus parfaites que celles

que nous avons faites auparavant, pour donner quelque connoissance de la matiere premiere, mais il nous est impossible d'en pouvoir discourir autrement, car nous ne pouvons juger des choses qui nous sont inconnuës que par celles que nous connoissons.

Ie sçai que les Philosophes font ici ordinairement plusieurs questions inutiles & ridicules, mais ils devroient imiter le changement de Polycrate, qui faisant le portrait de sa vie à Philochriste dans le premier Dialogue des Fondemens de la Religion Chrétiene, lui dit qu'il a mal emploïé le tems, lors qu'il a fait plusieurs questions inutiles sur la nature de la matiere premiere.

Aprés avoir parlé de la matiere premiere, il faut dire quelque chose de la privation, qui est le second principe que nous devons considerer dans la génération des choses natureles.





De la privation.

CHAPITRE IX.



'EXPLICATION de la forme precede celle de la privation, ſelon la methode ordinaire des Philoſophes. Mais comme la matiere premiere paſſe de la privation à la forme, le diſcours de la privation, doit preceder celui que nous devons faire de la forme ſubſtantiele.

Nous ne devons pas diſcourir amplement de la privation, ſi nous voulons éviter l'erreur des Philoſophes ſur ce ſujet, & nous devons nous contenter de montrer ce que nous devons entendre ici par la privation, & qu'elle eſt vn principe de génération.

Nous devons entendre par la privation, entant qu'elle eſt vn principe de génération, l'abſence d'vne forme naturele dans vn ſujet qui a la puiſſance de

la recevoir, comme la matiere du bois est privée de la forme du feu.

Ie ne puis assés m'étonner de l'aveuglement de ceus qui ne peuvent concevoir que la privation soit vn des principes du corps naturel.

Le mot de principe les trompe, car s'ils sçavoient que le principe signifie seulement l'origine de quelque chose, & que nous entendons par les principes des choses natureles les premieres choses qui se rencontrent, ou dans leur génération, ou dans leur composition, ils pourroient facilement connoître que la privation est vn des principes du corps naturel.

Il est vrai que la privation, n'étant rien, ne peut entrer dans la composition des choses natureles, mais elle est vn principe de leur génération.

Si quelqu'vn doute de cette verité, il faut lui faire connoître qu'on ne sçauroit exprimer la génération, sans parler de la privation, car la génération est le passage du non-étre à l'étre.

Puis que la génération est le passage du non-étre à l'étre, il est tres-évident

que la privation eſt du nombre des principes que nous y devons conſiderer.

Ceus qui ſoûtienent que la privation ne peut étre vn veritable principe, & qui pretendent par ce moïen renverſer toute la Phyſique d'Ariſtote, font vne propoſition fauſſe, & la concluſion qu'ils en tirent eſt de méme nature, car nous venons de montrer que la privation eſt vn des principes qui ſe rencontrent dans la génération des choſes natureles, & quand elle ne ſeroit pas vn veritable principe, il ne faudroit pas pourtant détruire la Phyſique d'Ariſtote, parce qu'il y a vne grande diferance entre les principes de génération & ceus de la Phyſique, qui ſont les fondemens des concluſions qui apartienent aus choſes natureles.

Aprés avoir parlé de la matiere premiere & de la privation, nous devons diſcourir de la forme ſubſtantiele, dont nous devons établir l'exiſtence, la nature, les cauſes & les effés.



De l'existence de la forme substantiele.

CHAPITRE X.



L est tres-important d'établir l'existence des formes substantieles, car les Philosophes qui les détruisent, metent en peril ceus qui suivent leur erreur de revoquer en doute l'immortalité de l'ame raisonnable.

Pour bien prouver l'existence des formes substantieles, il faut sçavoir que les effés nous font connoître les causes dont ils dépendent.

Cette proposition générale, nous enseigne que les actions nous donnent la connoissance des formes substantieles, qui en sont les premiers principes.

Il y a des Philosophes qui atribüent les actions qui vienent des choses aus qualités seulement dont elles dépendent immediatement, mais ceus qui sont plus

plus éclairés, soûtienent que les qualités, qui sont des formes accidanteles, sont des instrumens des formes substantieles, qui font que les choses sont diferantes en espece les vnes des autres.

Il faut répondre aus raisons de ceus qui nient les formes substantieles, & découvrir ensuite celles qu'il faut prendre pour en établir l'existence.

Ceus qui combatent les formes substantieles, disent qu'elles ne pourroient étre nécessaires, que pour étre les principes des actions, ou pour étre le terme du changement de la substance, ou pour la composition essentiele des choses.

Il est certain, disent ces Philosophes, qu'il n'y a aucune de ces trois choses qui nous oblige d'admetre des formes substantieles.

Premierement, les formes substantieles ne sont pas nécessaires pour étre les principes des actions, car l'action ne vient immediatement que de la qualité, d'où vient qu'Aristote dit au Livre du Sens & de ce qui est sensible, qùe le feu n'agit qu'entant qu'il est chaud.

En second lieu, le changement de la

ſubſtance ne doit pas nous contraindre d'admetre des formes ſubſtantieles, car Ariſtote nous aprend au ſeptiéme Livre de ſa Metaphyſique que tout changement eſt entre des termes contraires, & la contrarieté ne ſe rencontre qu'entre les accidans, comme nous avons montré dans la premiere partie de la Logique.

En troiſiéme lieu, la compoſition eſſentiele des choſes ne prouve pas qu'il y ait des formes ſubſtantieles, puiſqu'Ariſtote nous fait connoître au premier Livre de la génération, que les qualités ſenſibles ſont les diferances qui compoſent les élemens, qui ſont les premiers corps naturels.

Il eſt vrai que l'action vient immediatement de la qualité, mais la qualité n'eſt qu'vn inſtrument dont ſe ſert la forme ſubſtantiele, qui eſt la ſource principale de l'action.

Ie demeure d'acord que le changement par qui les choſes ſe font en quelque façon, a pour terme la forme accidantele, mais je ſoûtiens que celui par qui les choſes ſe font abſolument a pour

terme la forme ſubſtantiele.

Pour répondre à la troiſiéme dificulté qui a été propoſée auparavant, il faut conſiderer qu'Ariſtote nous enſeigne au huitiéme Livre de ſa Metaphyſique que nous découvrons les diferances eſſentieles qui nous ſont inconnuës par celles qui ſont accidanteles; d'où vient que nous diſons que le chaud & le froid ſont les diferances du feu & de la terre, quoi qu'ils n'en ſoient pas les diferances eſſentieles.

Si nous voulons répondre plus parfaitement aus dificultés qui ont été faites contre les formes ſubſtantieles, nous devons ſçavoir que la preuve de leur exiſtence peut étre tirée, ou des actions dont elles ſont les premiers principes, ou du changement de la ſubſtance dont elles ſont le terme, ou du terme de la génération naturele, entant qu'elle eſt naturele, ou de la compoſition eſſentiele des choſes, ou de l'eſpece des corps animés.

Premierement, les actions des choſes natureles vienent immediatement de leurs qualités, mais ces qualités dépen-

dent des formes ſubſtantieles. Car comme la chaleur eſt indiferante à produire des feuilles, des fleurs, des fruis, des os, des eſpris & des nerfs, elle eſt determinée par quelque choſe, lors quelle produit des feuilles plûtôt que des nerfs, c'eſt pourquoi il y a des formes ſubſtantieles, qui ſont les premiers principes des actions des choſes natureles.

En ſecond lieu, le changement de la ſubſtance eſt vne preuve de l'exiſtence des formes ſubſtantieles.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verite, il faut ſçauoir qu'il y a deux ſortes de changemens, l'vn par qui les choſes ſe font en quelque façon, comme l'homme ſe fait ſçavant, quand il aquiert la ſcience qu'il n'avoit pas auparavant, & l'autre par qui les choſes ſe font abſolument, lors qu'elles paſſent du non-eſtre à l'étre.

Comme il y a vn changement par qui les choſes ſe font abſolument, il eſt certain qu'il y a vne forme ſubſtantiele, car la forme eſt le terme de la génération, & il eſt tres-éuident que la forme acci-

dantele ne peut étre le terme de la génération par qui les choſes ſe font abſolument, puis que cette forme fait que les choſes ſont faites en quelque façon ſeulement ; diſons donc que le terme de la génération par qui les choſes ſont faites abſolument eſt vne forme ſuſtantiele.

En troiſiéme lieu, la preuve des formes ſubſtantieles peut eſtre tirée du terme de la génération naturele, entant qu'elle eſt naturele, ſelon le ſentiment d'Ariſtote, qui aſſûre au ſecond Livre de ſa Phyſique que la nature eſt le terme de la génération naturele.

Pour avoir vne parfaite connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que le terme de la génération naturele eſt, ou la matiere premiere, ou vne forme accidantele, ou vne forme ſubſtantiele.

Il eſt certain que la matiere premiere ne peut étre le terme de la génération naturele, car la matiere premiere eſt le ſujet de la génération naturele.

Puis que la nature eſt le terme de la génération naturele, ce terme ne peut étre vne forme accidantele, car cette

forme n'est pas vne nature, mais elle est seulement selon la nature.

Les propositions precedantes nous enseignent que la forme substantiele est le terme de la génération naturele, entant qu'elle est naturele.

En quatriéme lieu, la composition essentiele des choses est vne preuve trés assûrée de l'existence des formes substantieles, car il est trés évident qu'il y a plusieurs étres qui sont des étres absolument, comme sont toutes les substances parfaites, qui sont vne certaine chose, c'est à dire, vne chose qui est déterminée à quelque espece.

Les choses de cette nature ne doivent pas leur étre à des formes accidanteles, car la forme accidantele ne fait pas qu'vne chose soit actuelement vn étre absolument, mais elle fait seulement qu'elle est, ou grande, ou chaude, ou blanche, ou qu'il lui arrive quelqu'autre chose, c'est pourquoi elle arrive à vn sujet qui existe actuelement, comme la science & la vertu arrivent à l'homme, lors qu'il travaille avec soin pour aquerir la premiere de ces qualités,

& qu'il modere ses passions pour obtenir l'autre.

Les choses qui sont des étres absolument sont établies dans vne certaine espece par des formes substantieles, qui font qu'vne chose est actuelement vn étre absolument, qui n'arrivent pas à vn sujet qui existe actuelement & qui arrivent seulement à vn sujet qui existe en puissance.

Enfin l'espece des corps animés prouve clairement l'existence des formes substanticles, car il faut auoir perdu l'vsage de la raison pour atribüer aus seules qualités les actions que nous admirons dans les plantes, dans les bestes & dans l'homme.

Les Philosophes qui combatent les formes substantieles disent ordinairement que la foi leur enseigne, que l'ame raisonnable est vne substance qui peut étre séparée du corps & qui est immortele, mais ils soûtienent qu'il n'y a aucune autre forme substantiele.

Il faut leur demander, d'où vient que que la chaleur, qui est indiferante à produire des feiulles ou des nerfs, pro-

duit des feiulles dans les plantes & des nerfs dans les animaus, & d'où vient que la chaleur, qui n'est conservée que fort peu de tems dans vn fer qui a été échaufé, est conservée long tems dans vn animal. Ces actions vienent sans doute d'vn principe admirable qui les produit, & qui est diferaut des formes accidanteles.

Si ces Philosophes peuvent atribüer les actions des bestes aus seules qualités, ils se metent en peril de croire qu'il n'y a point de forme substantiele dans l'homme.

Polycrate, qui a suivi leur erreur & qui a été éclairé de la grace du Saint Esprit, demeure d'accord de cette verité, lors que faisant le portrait de sa vie à Philochriste dans le premier dialogue des fondemens de la Religion Chrétiéne; il lui dit qu'aprés avoir détruit les formes substantieles il avoit établi des principes qui pourroient faire croire à ceus qui seroient assés ignorans & mal heureus pour les aprouver, que l'ame raisonnable est aussi bien que le corps qu'elle anime sujete à la mort.

Ce

Ce n'eſt pas aſſés d'avoir prouvé qu'il y a des formes ſubſtantieles, il en faut encore examiner la nature, les cauſes & les effés.



De la nature, des cauſes & des effés de la forme ſubſtantiele.

CHAPITRE XI.

POVR bien expliquer la nature de la forme ſubſtantiele, il faut ſçavoir qu'elle peut étre conſiderée, ou entant qu'elle eſt vn principe de génération, ou entant qu'elle entre dans la compoſition du corps naturel.

Si nous la conſiderons, entant qu'elle eſt vn principe de génération, nous devons aſſûrer qu'elle eſt le terme auquel tend ce changement, c'eſt pourquoi nous devons dire qu'elle eſt vn principe de génération, en qualité de terme ou de fin, & non pas en qualité de forme.

La preuve de cette verité peut étre tirée, ou dela nature de la forme, ou de celle du changement.

Il convient à la forme d'étre reçûë dans la chose dont elle est la forme, & il est certain que la forme est dans le sujet de la génération, & non pas dans la génération substantiele, car cette génération fait que la matiere premiere, qui est vn étre en puissance, est changée en vne forme substantiele.

Comme le changement est le passage d'vn contraire, qui est ôté, à vn autre, qui est produit, la génération substantiele est le passage de la privation à la forme substantiele, c'est pourquoi cette forme n'est pas vn principe de génération, en qualité de forme, mais en qualité de terme auquel tend la génération.

Si nous considerons la forme, entant qu'elle entre dans la composition du corps naturel, nous devons dire qu'elle est vn acte simple, substantiel, qui avec la matiere premiere compose le corps naturel & qui l'établit dans vne certaine espece.

Pour diſcourir par ordre des cauſes de la forme ſubſtantiele, il en faut examiner la fin, la cauſe efficiente & la cauſe materiele, ſelon les diſcours génératis que nous avons fais dans le dernier Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale, pour faire connoître combien de cauſes ſe rencontrent en châque choſe.

Comme vne partie eſt pour ſon tout, la fin de la forme ſubſtantiele eſt le tout qu'elle compoſe avec la matiere.

Pour découvrir la cauſe efficiente des formes ſubſtantieles, il faut examiner les diferantes opinions des Philoſophes ſur ce ſujet, & combatre celles qui ſont fauſſes, pour bien établir celles que nous devons ſuivre.

Quelques Philoſophes ont crû, que les choſes créées ne produiſoient aucune action, & que par ce moïen les formes ſubſtantieles venoient de Dieu ſeulement, mais cette opinion eſt ridicule, injurieuſe à la ſageſſe de Dieu, à ſa bonté, à ſa puiſſance & impie, comme nous avons montré dans le douziéme Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale.

Il y a d'autres Philosophes qui soûtienent que les formes substantieles sont produites par vne cause créée, & que Dieu n'y contribuë rien.

Cette opinion est fausse aussi bien que la precedante, car Dieu agit en tout Agent, étant la premiere cause efficiente, comme nous avons montré dans le dixiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

La destruction des deux opinions precedantes, nous aprend que les formes substantieles vienent d'vne cause créée, selon l'impression que Dieu lui donne.

Comme la beauté, qui contient plusieurs rapors, vient de la raison, quelques Philosophes ont crû que la production des formes substantieles dépendoit de quelques intelligences.

Pour détruire cette opinion, il faut dire que la raison ne se rencontre pas toûjours dans la cause prochaine de la beauté. Car comme la beauté d'vne figure ne montte pas qu'il y ait de la raison dans le cachet d'où elle vient, la beauté qui reluit dans les effés de la nature, ne prouve pas qu'il y ait de l'intelligence dans les causes prochaines

qui les produiſent, & comme la beauté d'vne figure doit étre attribuée à la cauſe du cachet qui l'imprime, la beauté des effés naturels, doit étre atribuée à l'Autheur de la nature, car les cauſes qui n'ont point de raiſon, ſont à l'égard de Dieu ce que les inſtrumens ſont à l'égard des cauſes principales qui s'en ſervent pour agir, & nous avons montré dans le quatriéme Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale, que la détermination de la forme des choſes natureles doit étre atribuée à la ſageſſe divine, qui a les conceptions ou les idées de toutes choſes, étant la ſource de l'ordre & de la beauté du monde, qui conſiſte dans la diverſité des choſes qui le compoſent.

Puis que les formes ſubſtantieles vienent d'vne cauſe créée, & qu'elles ne doivent pas leur naiſſance à quelques intelligences, elles vienent ſans doute, ou des formes ſubſtantieles, ou des accidans, mais les opinions des Philoſophes ſont grandement diferantes ſur ce ſujet.

Les vns diſent que les formes ſubſtantieles ne peuvent produire d'autres for-

mes ſubſtantieles, puis qu'elles n'agiſſent pas.

Les autres aſſûrent, que les formes ſubſtantieles ſont produites par d'autres formes ſubſtantieles, & que les accidans ne contribuënt rien à leur production.

Il eſt facile de combatre l'erreur des premiers. Car comme l'ame conſerve le temperament des animaus, le reſtituë & détermine la chaleur à produire vne certaine choſe, les mémes raiſons qui prouvent l'exiſtence des formes ſubſtantieles, nous enſeignent qu'elles agiſſent.

L'opinion de ceus qui ſoûtienent que les accidans ne contribüent rien à la production des formes ſubſtantieles eſt fauſſe. Car puis que le Soleil produit certains animaus ſur la terre, ſi les accidans ne contribuoient rien à la production des formes ſubſtantieles, vne choſe agiroit d'vne extremité à l'autre ſans paſſer par le milieu, ce qui eſt impoſſible.

La deſtruction des deux opinions precedantes, nous fait connoître que la

forme ſubſtantiele & la forme accidantele produiſent la forme ſubſtantiele. Mais la premiere en eſt la cauſe principale, & la ſeconde lui ſert d'inſtrument pour la produire.

Pour répondre aus dificultés qu'on peut faire ſur la cauſe materiele des formes, il faut dire que toutes les formes dépendent de la matiere, mais d'vne diferante maniere, car les formes corporeles ſont tirées de la puiſſance de la matiere, c'eſt à dire, qu'elles dépendent de la matiere pour étre faites, pour étre conſervées & pour agir.

La forme ſubſtantiele qui eſt ſpirituele, ne dépend pas de la matiere pour étre, mais elle en dépend pour étre partie d'vn tout, comme nous avons montré dans le quatorziéme Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale.

Les effés de la forme ſubſtantiele, à l'égard du corps naturel, ſont l'étre qu'elle lui donne, & l'action qui en provient.

Il eſt vrai que le corps naturel eſt compoſé de matiere & de forme, mais il doit ſon étre principalement à ſa for-

me, qui l'établit dans vne certaine espece.

Si nous voulons discourir des effés de la forme accidantele, par raport à ceus de la forme substantiele, nous devons dire qu'elle donne à vne chose quelque sorte d'étre qui lui est accidantel, & qu'elle est le principe de quelque action.

On peut facilement juger pourquoi nous avons emploïé les verités precedantes dans les fondemens de la Religion Chrétiéne, pour faire connoître pouquoi la division de la grace en operante & cooperante, n'est qu'vne distinction d'vne méme grace, selon la diversité de ses effés, car il faut sçavoir quels sont les effés de la grace, pour montrer de quelle maniere elle peut étre divisée en operante & cooperante.

Pour discourir clairement des effés de la grace, entant qu'elle est prise pour vne habitude surnaturele qui est imprimée dans la substance de nôtre ame, il faut examiner quels sont les effés de la forme accidantele, & il faut considerer que nous pouvons découvrir les effés de

cette forme, par le moïen de ceus de la forme substantiele.

La forme substantiele a deux effés, dont le premier est l'étre qu'elle donne à la chose qu'elle compose, & le second est l'action qui en provient, comme l'ame raisonnable fait que l'homme est homme, & cette forme admirable est le principe de l'action qui convient naturelement à l'homme.

La forme accidantele ne donne pas absolument l'étre à quelque chose, mais elle lui donne quelque sorte d'étre qui lui est accidantel, comme la temperance qui arrive à l'homme, n'est pas le principe qui le fait étre ce qu'il est, mais elle fait qu'il est temperant, & la méme forme est le principe de quelque action, entant qu'elle donne à l'homme la facilité de moderer les plaisirs qui lui sont communs avec les bestes.

Si nous considerons la grace, entant qu'elle est vne forme accidantele qui perfectionne nôtre ame, nous devons assûrer qu'elle lui donne quelque sorte d'étre, puis qu'elle lui donne celui de juste, & qu'elle est le principe de quelque action,

entant qu'elle lui fait meriter la vie éternelle. Elle est apelée operante en la premiere façon, & en la seconde elle reçoit le nom de cooperante.

Aprés avoir parlé des principes du corps naturel en général & en particulier, il en faut faire la comparaison.

De la comparaison des principes du corps naturel.

CHAPITRE DERNIER.



Ovs pouvons comparer la matiere premiere, ou avec la privation, ou avec la forme substantiele, & la privation avec la forme.

Si nous comparons la matiere premiere avec la privation, nous trouverons que la privation est vn principe de génération, aussi bien que la matiere premiere, que la privation est le terme où commence la génération & que la matiere premiere est le sujet de la privation & de la forme.

Il eſt vrai que le corps naturel eſt compoſé de matiere & de forme, mais la matiere eſt le ſujet de toutes les choſes qui s'y rencontrent, & la forme l'établit dans vne certaine eſpece.

Les Philoſophes demandent ſi la forme eſt vnie immediatement à la matiere, & leurs opinions ſont diferantes ſur ce ſujet.

Les vns ſoûtienent que la forme eſt vnie immediatement à la matiere, & les autres tienent le parti contraire.

Le ſentiment des premiers doit étre preferé à celui des autres. Car comme la matiere eſt en puiſſance de recevoir par ordre tous les actes qu'elle peut recevoir, ce qui ſe rencontre le premier dans les actes eſt la premiere choſe qui perfectione la matiere.

Il eſt trés évident que l'étre eſt abſolument le premier de tous les actes, c'eſt pourquoi nous ne pouvons pas concevoir qu'vne choſe ſoit ou grande ou chaude qu'elle ne ſoit en acte.

La matiere eſt en acte par la forme ſubſtantiele, qui fait étre vne choſe ce qu'elle eſt.

La ſuite des propoſitions precedantes, nous enſeigne que la forme eſt vnie immediatement à la matiere.

Cette verité eſt vne preuve de la reſolution qui ſe fait juſques à la matiere premiere dans la corruption du corps naturel. Car puis que les accidans ſont reçûs dans la matiere par le moïen de la forme ſubſtantiele, qui lui eſt vnie immediatement, lors que cette forme eſt détruite, il faut faire le méme jugement des accidans.

Enfin, ſi nous comparons la privation avec la forme, nous connoîtrons qu'elles ſont les termes de la génération, que la privation eſt le terme où commence la génération & que la forme en eſt la fin.

Fin de la premiere partie de la Phyſique générale.



SECONDE PARTIE DE LA PHYSIQUE GENERALE.

DES CAVSES QVI DOIVENT étre considerées dans la Physique.

En quel ordre il faut discourir des causes qui doivent étre examinées dans la Physique.

CHAPITRE PREMIER.



N peut discourir des causes, ou dans la Logique, ou dans la science générale, ou dans la Physique, mais il en faut parler en ces trois sciences d'vne diferante maniere.

On doit ſe contenter de faire connoître dans la Logique, que les cauſes peuvent étre le moïen d'vne parfaite démonſtration, comme on peut montrer que tout animal eſt corruptible, parce qu'il eſt composé des quatre elemens, & que l'homme eſt capable de felicité, parce qu'il a vne ame raiſonnable.

Comme la ſcience générale a pour objet l'étre, entant qu'il eſt étre, c'eſt à dire, entant que la raiſon le ſépare des corps & des eſpris, & qu'elle doit expliquer les choſes qui ſont communes aus corps & aus ſubſtances ſpiritueles, il eſt trés évident qu'on y doit parler de la fin, de la cauſe efficiente & de la forme, car ces trois cauſes, qui apartienent à l'étre en général, ſont communes aus corps & aus ſubſtances ſpiritueles.

Il ſemble qu'on ne doit pas diſcourir de la matiere dans la ſcience générale, puis qu'elle ne convient qu'aus ſubſtances corporeles. Mais comme le mot de matiere eſt grandemenr equivoque, & qu'il peut étre pris, ou pour la partie d'vn tout, ou pour ce qui ſoûtient quelque

choſe, ou pour l'objet d'vne facu'té & d'vne habitude, on doit traiter de la matiere dans la ſcience générale, pour y établir pluſieurs diſcours généraus qui peuvent ſervir pour diſcourir de l'objet des facultés & des habitudes, & principalement des ſciences & des vertus morales.

Les cauſes qui doivent étre conſiderées dans la Phyſique, peuvent étre connuës par l'explication de la nature & du cas-davanture.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que le Phyſicien ne doit pas traiter de la forme, entant qu'elle eſt priſe abſolument, car ſelon cette conſideration elle apartient à la ſcience générale, mais qu'il en doit parler, entant qu'elle eſt dans vne matiere.

Comme la Phyſique a pour objet le corps naturel, entant qu'il eſt compoſé de matiere & de forme, elle doit expliquer ces deux parties qui entrent dans la compoſition du corps naturel.

La matiere & la forme ſont compriſes ſous le nom de nature, entant que la

matiere eſt le principe du mouvement paſſif & que la forme eſt le principe du mouvement actif, c'eſt pourquoi nous devons diſcourir de la nature dans la Phyſique.

Celui qui ſçait que l'art eſt opoſé à la nature, & que la conſideration des opoſés apartient à vne méme ſcience, juge facilement que nous devons dire quelque choſe de l'art dans la Phyſique, pour le comparer avec la nature.

Comme le cas-davanture proprement pris n'eſt autre choſe que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne viſoit pas, & que la fortune proprement priſe n'eſt autre choſe que l'art, entant qu'il arrive à vn effét par-accidant, aprés que nous aurons parlé de la nature & de l'art dans la ſeconde partie de la Phyſique générale, nous y traiterons du cas-davanture & de la fortune.

Ces deux choſes peuvent étre ſignifiées par le mot de cas-davanture, qui peut étre pris en général pour toute cauſe qui arrive à vn effet auquel elle ne viſoit pas.

Les propoſitions precedantes nous enſei-

enſeignent, que les cauſes qui doivent étre conſiderées dans la Phyſique peuvent étre connuës par l'explication de la nature & du cas-davanture.

La nature peut étre conſiderée, ou abſolument, ou reſpectivement, entant qu'elle peut étre comparée avec l'art.

Puis que les choſes abſoluës precedent celles qui ſont reſpectives, l'explication de la nature, entant qu'elle eſt priſe abſolument, precedera la comparaiſon que nous en ferons avec l'art.

De la nature entant qu'elle eſt priſe abſolument.

CHAPITRE II.

COMME le mot de nature eſt grandemẽt équivoque, il peut faire naître pluſieurs erreurs dans nôtre eſprit, car les Philoſophes font pluſieurs propoſitions générales qui apartienent à des choſes di-

ferantes qui reçoivent le nom de nature, comme lors qu'ils disent que la nature a donné à toutes choses ce qui leur est néceſſaire, ils entendent par le mot de nature la ſageſſe divine, & quand ils aſſûrent que les actions de la nature ne ſont pas relevées au deſſus de la matiere, ils entendent par le mot de nature la forme des choſes inanimées.

Il faut ôter l'équivoque du mot de nature, pour éviter pluſieurs erreurs, & pour metre pluſieurs propoſitions générales en leur propre lieu, ſelon le precepte que nous établiſſons ſur ce ſujet dans la quatriéme partie de la Logique.

Nous ſuivrons la méme methode dans le traité que nous ferons de la felicité dans la Philoſophie morale, où nous montrerons que le mot de felicité peut étre pris principalement, ou pour l'objet qui nous rend heureus, ou pour l'action qui le regarde.

L'ambiguité du mot de felicité peut étre cauſe de pluſieurs erreurs, parce que les Philoſophes font quelques propoſitions générales qu'ils apliquent indiferamment à l'objet qui nous rend heureus

& à l'action qui le regarde toutefois : les vnes ne convienent qu'à l'objet, & les autres apartienent seulement à l'action qui nous y a tache.

Nous metrons en leur propre lieu toutes les propositions générales que nous devons prendre pour discourir clairement de la felicité dans la premiere partie de la Philosophie morale, & nous devons ici disposer par ordre celles que nous devons metre en vsage pour parler clairement de la nature.

Si nous voulons metre en leur propre lieu les propositions générales que nous devons prendre pour bien parler de la nature, nous devons considerer que le mot de nature peut étre pris, ou moins proprement, ou plus proprement, ou trés proprement.

Le mot de nature peut étre pris pour plusieurs choses, selon la premiere consideration, comme quand nous disons que la nature a donné à toutes choses ce qui leur est necessaire, ou que le desir que nous avons d'arriver à nôtre fin derniere est vn mouvement qui vient de la nature, nous voulons faire connoître

par ces deux propositions que la sagesse divine donne à toutes choses ce qui est absolument nécessaire pour l'acomplissement de leur étre, & que l'inclination que nous avons d'arriver à nôtre fin derniere est vne impression de la méme cause.

On peut prendre le mot de nature plus proprement pour la génération des choses vivantes, car cette façon de prendre la nature convient plus proprement que la precedante à la Physique, qui considere les choses natureles, qui passent du nom étre à l'étre, par la génération.

Enfin on prend trés-proprement la nature, pour vn principe interne de châque chose naturele, qui est la premiere source de son mouvement.

Pour connoître en combien de façons le mot de nature peut étre pris moins proprement, il faut sçavoir que le monde étant vn effet de la sagesse divine, contient plusieurs choses qui sont disposées par ordre, qui sont diferantes les vnes des autres par leur essence, & qui font connoître leurs inclinations par

leurs actions.

Puis que le monde vient de Dieu, il est sans doute vn effet de sa bonté, de sa sagesse & de sa puissance, car ces trois atribus de Dieu relüisent dans tous ses ouvrages, mais entant que le monde est vn effet de la sagesse divine, il contient plusieurs choses qui sont disposées par ordre.

Les choses qui sont dans le monde sont diferantes les vnes des autres par leur essence, & comme elles ont des essences diferantes, elles ont aussi de diferantes inclinations, qui peuvent étre connuës par leurs actions.

Les verités precedantes nous enseignent, que le mot de nature peut étre pris moins proprement, ou pour le monde, ou pour la sagesse divine, ou pour les choses natureles, ou pour l'ordre que Dieu a établi dans les choses qui sont au monde, ou pour l'essence des choses, ou pour l'inclination naturele de châque chose.

Quand nous disons qu'Aristote n'est plus dans la nature, nous prenons le mot de nature pour le monde, c'est à di-

re, que nous voulons faire connoître par cette proposition qu'Aristote n'est plus dans le monde.

Nous connoîtrons que nous prenons souuent le mot de nature pour la sagesse divine, si nous considerons que cette sagesse admirable a produit les choses qui composent la beauté du monde, & qu'elles les conduit à leur fin.

La premiere de ces verités a été prouvée dans le quatriéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, où nous avons montré que la sagesse diuine a les conceptions ou les idées de toutes choses, étant la source de l'ordre & de la beauté du monde, qui consiste dans la diversité des choses qui le composent.

Nous avons aussi prouvé dans le dixiéme Chapitre de la méme partie, que la sagesse divine conduit toutes choses à leur fin, lors que nous avons dit que les causes secondes tendent à la fin de la premiere, selon l'impression qu'elle leur donne.

Quand nous assûrons que la nature

ne fait rien inutilement, qu'elle donne à toutes choſes ce qui leur eſt néceſſaire & que les deſirs que nous avons d'arriver à nôtre fin derniere eſt vn mouvement qui vient de la nature, nous prenons le mot de nature dans toutes ces propoſitions pour la ſageſſe divine.

Il faut découvrir l'ordre des principes precedans, pour en tirer pluſieurs concluſions, qui nous feront admirer la ſageſſe divine.

Lors que nous ſoûtenons que la nature ne fait rien inutilement, nous voulons dire que la ſageſſe divine fait toutes choſes pour quelque fin.

Puis qu'elle fait toutes choſes pour quelque fin, elle leur donne ce qui leur eſt néceſſaire, c'eſt à dire, qu'elle leur donne le moïen d'arriver à leur fin.

Comme elle ſe communique par degrés, elle imprime dans nôtre ame le deſir d'arriver à nôtre fin derniere, d'où vient que nous diſons que le deſir que nous avons d'arriver à nôtre fin derniere eſt vn mouuement qui vient de la nature, c'eſt à dire, de la ſageſſe divine,

Dieu a fait le pauvre & le riche, selon le témoignage du Sage au vintdeuxiéme Chapitre des Proverbes.

Comme la ſageſſe reluit dans toutes les actions de Dieu, il a fait le pauvre & le riche pour quelque fin.

Nous pouvons dire qu'il a fait le pauvre pour le riche, & le riche pour le pauvre, car ceus qui ſont au deſſus des autres, doivent l'avantage qui les rend conſiderables à la providence divine, qui éleve les vns au deſſus des autres, pour les éclairer, ou pour les ſecourir.

Le méme principe, dont nous avons tiré quelques concluſions qui nous découvrent la ſageſſe de Dieu, nous aprend que nous ne devons pas dire que pluſieurs choſes natureles ſoient inutiles, quoi que nous ignorions pour quelle fin elles ſont faites, car il y a pluſieurs choſes natureles qui ſont au deſſus de nôtre connoiſſance, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage, & il eſt certain qu'elles ne ſont pas inutiles, puis que la ſageſſe divine fait toutes choſes pour quelque fin.

Nous

Nous connoîtrons auſſi que la ſageſſe divine relüit admirablement dans les choſes natureles, ſi nous conſiderons qu'elle donne à toutes choſes ce qui leur eſt néceſſaire.

Les plantes trouvent en leur propre lieu tout ce qui leur eſt néceſſaire pour la conſervation de leur étre.

Les beſtes n'ont pas reçû le méme avantage, mais elles ont la puiſſance de ſe mouvoir d'vn lieu à l'autre pour pourſuivre le bien qui leur convient, & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire.

Les hommes peuvent chercher, ou par la main, ou par l'eſprit ce qui leur eſt néceſſaire pour la conſervation de leur vie.

Il faut ici remarquer que Dieu, étant trés bon & trés ſage donne à toutes choſes, ou ce qui leur eſt néceſſaire, ou le moïen de l'obtenir, & qu'il fait parétre plus parfaitement ſa providence dans la ſeconde de ces choſes que dans la premiere.

Il a fait l'homme pour joüir d'vne felicité ſurnaturele, c'eſt pourquoi il im-

prime en son ame les qualités qu'il doit metre en vsage pour en obtenir la possession.

Nous pouvons prendre le nom de nature pour les choses natureles, entant qu'elles sont considerées, ou séparément, & en cette maniere le nom de nature peut étre donné à tout agent naturel, ou ensemble, comme lors que nous assûrons que l'ordre de la nature est vne preuve trés évidente de la sagesse divine.

Quand nous disons qu'il y a des choses qui arrivent selon la nature, & qu'il s'en trouve d'autres qui arrivent contre la nature, nous prenons le nom de nature pour l'ordre que Dieu a établi dans les choses qui sont dans le monde.

Nous prenons le nom de nature pour l'essence, ou veritable, comme lors que les Logiciens enseignent que la définition des choses explique leur nature, ou feinte, comme quand nous examinons la nature de la privation.

Enfin le mot de nature peut étre pris pour l'inclination naturele de châque

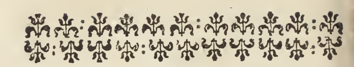
chose, & en cette façon la nature de la pierre est de tendre en bas.

Il peut étre pris plus proprement, ou pour la génération des choses vivantes, comme nous avons montré auparavant, ou pour le temperament des animaus, comme lors que les Medecins assûrent qu'il faut connoître la nature du malade pour détruire la maladie qui l'ataque.

Nous prenons ici le mot de nature tres-proprement, pour vn principe interne de châque chose, qui est la premiere source de son mouvement, & c'est selon cette consideration qu'Aristote dit que la nature est le premier principe du mouvement, & du repos de la chose en qui elle se rencontre par soi & non par accidant.

Pour répondre à quelques dificultés qu'on peut faire sur ce sujet, il faut dire que la nature est le premier principe du mouvement, ou actif, sçavoir la forme, ou passif, sçavoir la matiere.

Aprés avoir parlé de la nature absolument il en faut faire la comparaison avec l'art.



De la comparaison de la nature avec l'art.

CHAPITRE III.

NOus connoîtrons clairement que la Physique dépend de la Logique, & de la science générale, en comparant la nature avec l'art, si nous considerons que pour en bien faire la comparaison nous devons pratiquer les preceptes que nous devons suivre dans la recherche des conveuances & des diferances, que nous avons établis dans la Logique, & que l'ordre des convenances qui se rencontrent entre la nature & l'art est tiré des principes de la science générale.

Nous auons dit dans la quatriéme partie de la Logique que pour bien comparer deux choses, nous devons disposer par ordre les convenances qu'elles peuvent avoir, tirer vne diferance de châque convenance & tirer la diferan-

ce de la convenance qui a été proposée & non pas d'vne autre convenance.

Selon ces preceptes, nous devons dire que la nature & l'art sont des principes du mouvement, & des causes par soi, qui sont déterminées à quelque chose & qui agissent pour vne fin.

Comme le nom de principe est plus général que celui de cause, l'ordre que nous metons dans les deux premieres convenances de la nature avec l'art est fondé sur vn principe que nous avons établi dans le premier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

Puis que la nature & l'art sont deux causes par soi, il est certain que ces deux causes sont determinées à quelque chose.

Cette troisiéme convenance est le fondement de la quatriéme, qui nous enseigne que la nature & l'art agissent pour vne fin, car la cause efficiente est déterminée à vne chose qni lui convient & qui reçoit le nom de fin, comme nous avons montré dans le second Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

Il faut tirer des diferances de ces qua-

tre convenances.

Premierement, la nature & l'art sont des principes du mouvement, mais la nature est le premier principe du mouvement de la chose en qui elle se rencontre, & l'art est le principe du changement d'vne chose en qui il n'est pas.

En second lieu, la nature & l'art sont des causes par soi, mais la nature produit toûjours ses effés par sa propre force, & l'art peut étre cause par soi des effés qu'il produit par la force d'vne autre chose, comme vn Medecin procure la santé par le moien de quelque remede.

Il faut ici remarquer que Dieu peut se servir de quelque chose pour faire quelque effet. Mais comme l'art emploïe vne certaine chose seulement dans la production de son ouvrage, & que Dieu peut faire tout ce qu'il veut de toutes sortes de choses, nous devons assûrer que l'art dépend de quelque chose, que Dieu est absolument indépendant & que toutes choses relevent de sa puissance.

En troisiéme lieu, la nature & l'art

ſont deux cauſes qui ſont déterminées à quelque choſe, mais la nature eſt entierement déterminée, & l'art eſt indiferant dans ſa détermination.

Quand nous diſons que la nature eſt entierement déterminée, nous voulons faire connoître qu'elle eſt déterminée en général & en particulier, c'eſt à dire, qu'elle eſt déterminée à vn effet, & à vn certain effet.

Nous ſçavons par raiſon que la nature eſt déterminée à vn effet, mais nous ne ſçavons que par experience qu'elle eſt déterminée à vn certain effet, comme nous connoiſſons par raiſon qu'vn pomier eſt déterminée à produire vn fruit, car s'il n'étoit pas déterminé, n'étant point libre, il ne pourroit pas ſe déterminer, c'eſt pourquoi il ſeroit inutile dans la nature, contre l'ordre de la ſageſſe divine, qui ne ſoufre rien d'inutile dans ſes ouvrages. Mais nous connoiſſons par experience ſeulemẽt qu'vn pommier eſt déterminé à produire des pommes.

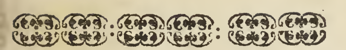
Il eſt vrai que l'art eſt déterminé à quelque choſe, mais il eſt indiferant dans

ſa détermination, parce qu'il apartient à l'homme, qui eſt libre.

En quatriéme lieu, la nature & l'art agiſſent pour vne fin; mais la nature arrive toûjours à ſa fin lors qu'elle n'eſt point empeſchée, car Dieu a donné à châque choſe des qualités pour arriver à ſa fin, & les ars les plus parfais n'arrivent pas entierement à leur fin. Car comme ils ſe propoſent vne idée tres-parfaite qu'ils tâchent d'imiter, plus leurs ouvrages en aprochent, & plus ils ſont excellens.

Aprés avoir conſideré la nature abſolument & par raport à l'art, l'ordre que nous avons établi dans cette ſeconde partie de la Phyſique générale, nous oblige à diſcourir du cas-davanture, & ſi nous en voulons parler clairement, nous devons avoir vne claire connoiſſance de la cauſe par-accidant.





De la cause par-accidant.

CHAPITRE IV.



NOus avons parlé de la cauſe par-accidant dans le premier Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale, mais nous en devons parler ici plus amplement, pour donner vne parfaite connoiſſance du cas-davanture, car la connoiſſance d'vn genre eſt néceſſaire pour bien diſcourir de ſes eſpeces.

Pour avoir vne claire connoiſſance de la cauſe par-accidant, il en faut faire pluſieurs diviſions.

Ces diviſions doivent étre faites par ordre, pour faire connoître que toutes les cauſes par-accidant y ſont contenuës.

Il faut prouver en châque degré des mémes diviſions que la cauſe par-accidant peut étre reduite à vne cauſe par

ſoi, pour conclure que toute cauſe par-accidant ſupoſe vne cauſe par ſoi.

Il faut enfin montrer en châque degré, que toute cauſe par ſoi créée dépend de Dieu.

Vne cauſe par-accidant peut étre apelée cauſe, ou de ce qui ne ſe fait pas, cōme de la reſſemblance de deux murailles, ou d'vne choſe qui ſe fait, comme vn Muſicien peut étre apelé cauſe d'vne maiſon.

La premiere partie de cette diviſion, nous enſeigne que la cauſe par-accidant n'eſt pas proprement cauſe, puis qu'elle peut étre apelée cauſe de ce qui ne ſe fait pas.

Selon cette conſideration, elle peut étre apelée cauſe, ou d'vne privation, qui arrive par l'abſence de quelque cauſe, comme le Soleil eſt cauſe des tenebres par ſon abſence, ou d'vne ſuite d'vn veritable effet, comme de la reſſemblance des deux murailles, qui eſt vne ſuite de leur blancheur, ou de quelqu'autre qualité.

Il eſt facile de prouver que cette cauſe par-accidant ſupoſe vne cauſe par ſoi,

car ou ce qui ne ſe fait pas arrive par l'abſence d'vne veritable cauſe, ou il eſt vne ſuite d'vn veritable effet, comme la reſſemblance de deux murailles eſt vne ſuite de leur blancheur.

Cét effet par ſoi, dépend d'vne cauſe de méme nature, qui doit étre reduite à vne premiere cauſe, parce qu'il eſt impoſſible qu'vn effet puiſſe provenir de cauſes infinies eſſentielement dépendantes les vnes des autres.

Aprés avoir montré qu'vne cauſe par-accidant qui eſt apelée cauſe de ce qui ne ſe fait pas ſupoſe vne cauſe par ſoi, & que cette cauſe par ſoi dépend d'vne premiere cauſe, il faut faire connoître qu'on doit faire le méme jugement de la cauſe par-accidant qui eſt apelée cauſe d'vne choſe qui peut étre proprement faite, où il faut conſiderer qu'elle reçoit le nom de cauſe, ou à cauſe de l'vnion de deux cauſes, comme vn Muſicien eſt cauſe par accidant d'vne maiſon, entant qu'il eſt Architecte, ou à cauſe de l'vnion de deux effés, comme lors qu'vn Laboureur trouve vn treſor en labourant la terre, ou entant

qu'vn effet s'éloigne de l'ordre de sa cause, comme quand vn homme produit vn monstre.

Il faut montrer en chaque degré de cette division que la cause par-accidant supose vne cause par soi, & que cette cause par soi, peut nous conduire à la connoissance de Dieu.

Quand vne cause par-accidant d'vne chose qui peut étre proprement faite reçoit le nom de cause à cause de l'vnion de deux causes, il est trés évidant que cetté cause par-accidânt supose vne cause par soi, comme vn Musicien ne peut étre cause par-accidant d'vn tableau, sans étre Peintre, ni d'vne maison sans étre Architecte.

Cette cause par soi, dépend de Dieu, qui a donné aus hommes de diferantes inclinations pour l'exercice des Ars qui sont nécessaires dans les Republiques.

Lors qu'vne cause par-accidant d'vne chose qui peut étre proprement faite reçoit le nom de cause à cause de l'vnion de deux effés, il est certain que cette cause par-accidant supose vne cause par soi, car vn effet par-accidant supo-

ſe vn effet par ſoi, cét effet ſupoſe vne cauſe de méme nature & cette cauſe dépend d'vne premiere cauſe.

Quand vn effet s'éloigne de l'ordre de ſa cauſe, on void clairement que la cauſe par-accidant ſupoſe vne cauſe par ſoi.

Il faut ici remarquer que rien ne peut arriver par haſard, à l'égard de Dieu. Car puis que Dieu eſt la premiere de toutes les cauſes, il eſt impoſſible qu'vne choſe puiſſe s'éloigner de l'ordre de ſa providence.

Aprés avoir montré de quelle maniere vne cauſe par-accidant peut étre apelée cauſe d'vne choſe qui peut étre proprement faite, il faut conſiderer, ou qu'elle ne contribuë rien à cét effet, comme la muſique ne contribuë rien à la ſtructure d'vne maiſon, & cette cauſe par-accidant, doit étre raportée à vne cauſe par ſoi, comme nous avons prouvé auparavant, ou qu'elle y contribuë quelque choſe, ce qui peut arriver en deux façons, car ou elle ôte quelque empéchement, ou elle fait quelqu'autre choſe.

Celui qui ôte ce qui empéche vne pierre de tomber, eſt vne cauſe par-accidant de ce que cette pierre tombe.

Cette cauſe par-accidant ſupoſe vne cauſe par ſoi, ſçavoir la peſanteur de la pierre.

Cette cauſe par ſoi, vient de Dieu, qui a donné à châque choſe ce qui lui eſt néceſſaire pour la conduire à ſa fin.

La cauſe par-accidant qui eſt diferante de celle qui ôte quelque empéchement, peut étre conſiderée en deux manieres, car ou elle produit ce qui acompagne l'effet dont elle eſt vne cauſe par-accidant, ou elle produit l'effet qui arrive par-accidant.

En la premiere façon elle reçoit le nom d'ocaſion, comme la perſecution des Tyrans eſt vne cauſe par-accidant de la patience des Martyrs, entant qu'elle produit la douleur qui fait reluire cette vertu.

La patience des Martyrs dépend de Dieu, parce qu'elle ne peut étre ſans la charité. Car puis que la patience a pour objet la douleur qui peut provenir de l'abſence de tous les biens que

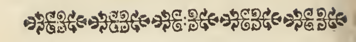
nous possedons en cette vie, celui qui est recommandable par cette vertu suporte la douleur pour vn bien qu'il prefere à tous les bien naturels. Comme ce bien n'est autre que Dieu, il ayme Dieu plus parfaitement que les autres choses, & cette action est vn effet de la charité.

Enfin, lors qu'vne cause produit vn effet auquel elle ne visoit pas, ou elle ne produit pas celui auquel elle visoit, & en cette façon on lui donne le nom de cas-davanture, comme lors qu'vn homme engendre vn monstre, ou elle arrive à l'effet auquel elle visoit, & en cette maniere on lui donne le nom de fortune, comme quand vn Laboureur trouve vn tresor en labourant la terre.

On peut arriver à la connoissance de Dieu, par le moïen du cas-davanture & de la fortune.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut discourir du cas-davanture, en général & en particulier.





Du cas-davanture en général & en particulier.

CHAPITRE DERNIER.

LE cas-davanture peut étre pris, ou en général, ou en particulier.

Il est pris en général pour toute cause qui arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas, & en cette façon il est commun au cas-davanture, entant qu'il est pris en particulier, & à la fortune.

Si nous considerons le cas-davanture en particulier, entant qu'il est oposé à la fortune, nous trouverons qu'il convient, ou à toute cause naturele qui produit vn effet par-accidant, ou plus proprement à vne cause naturele qui produisant vn effet par-accidant, n'arrive pas à celui qu'elle vouloit produire, comme lors qu'vn homme engendre vn monstre.

La fortune est vne cause libre, qui arrive

arrive à vn effet auquel elle ne visoit pas, en arrivant à celui auquel elle visoit, comme quand vn Laboureur trouve vn tresor en labourant la terre.

Pour découvrir plus parfaitement la diferance qui se rencontre entre le cas-davanture & la fortune, il faut prouver que le cas-davanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne tendoit pas, & que la fortune n'est autre chose que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accidant.

Pour avoir vne claire connoissance de cette distinction qu'il faut metre entre le cas-davanture & la fortune, il faut sçavoir que la nature est entierement déterminée à quelque chose, & qu'il ne faut pas faire le méme jugement de l'art, comme nous avons montré dans le troisiéme Chapitre de cette seconde partie de la Physique générale.

Puis que la nature est entierement déterminée à quelque chose, elle n'arrive pas à l'effet auquel elle visoit, lors qu'elle produit celui auquel elle ne tendoit pas. Mais l'art, qui n'est pas entie-

rement déterminé, arrivant à vn effet auquel il ne visoit pas, arrive aussi à celui auquel il visoit.

Ces propositions nous enseignent, que le cas-davanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel elle ne tendoit pas, & que la fortune n'est autre chose que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accidant.

Ces verités peuvent servir, pour faire parétre l'aveuglement de quelques Philosophes anciens qui soûtenoiẽt que toutes choses étant faites par hasard il n'y avoit point de cause finale.

Pour combatre leur erreur, selon le precepte que nous avons établi dans la quatriéme partie de la Logiqne, il faut montrer que le hasard établit l'existence de la cause finale, où il faut prouver que le cas-davanture nous enseigne que la nature agit pour vne fin, & que la fortune nous aprend que l'art agit pour pout vne fin.

Comme le cas-davanture proprement pris, n'est autre chose que la nature, entant qu'elle arrive à vn effet auquel

elle ne tendoit pas , le cas-davanture prouve que la nature agit pour vne fin, car ſi la nature , qui eſt déterminée à quelque choſe produit vn effet auquel elle ne viſoit pas , c'eſt parce qu'elle n'arrive pas à celui auquel elle tendoit, comme ſi vn homme produit vn monſtre , c'eſt parce qu'il ne produit pas ſon ſemblable qu'il vouloit engendrer.

Puis que la fortune n'eſt autre choſe que l'art, entant qu'il produit vn effet par-accidant , la fortune prouve que l'art agit pour vne fin, car ſi l'art arrive à vn effet auquel il ne viſoit pas, c'eſt parce qu'il arrive à celui auquel il viſoit, comme vn Laboureur qui trouve vn treſor en labourant la terre, arrive à vn effet auquel il ne viſoit pas , parce qu'il arrive à celui auquel il viſoit.

Le cas-davanture & la fortune n'établiſſent pas ſeulement l'exiſtence de la cauſe finale , mais l'vne & l'autre de ces choſes, nous conduiſent à la connoiſſance de Dieu, car le cas-davanture eſt vne cauſe par-accidant, toute cauſe par-accidant ſupoſe vne cauſe par

ſoi & toute cauſe par ſoi créée dépend d'vne premiere cauſe.

La fortune nous aprend que l'art agit pour vne fin, l'art ſupoſe la nature & la beauté des choſes natureles doit étre atribuée à ſon premier principe, c'eſt à dire, à la ſageſſe divine, qui a les conceptions ou les idées de toutes choſes, étant la ſource de l'ordre & de la beauté du monde, qui conſiſte dans la diverſité des choſes qui le compoſent.

Fin de la ſeconde partie de la Phyſique générale.



TROISIE'ME PARTIE DE LA PHYSIQVE GENERALE.

DES PROPRIETE'S DV corps naturel.

Des principales proprietés du corps naturel & de quelle maniere il en faut discourir.

CHAPITRE PREMIER.



A quantité, le lieu, le tems & le mouvement sont les principales proprietés du corps naturel, car le corps naturel, qui a de l'étenduë, ocupe vn lieu, & se rencontre dans vn tems, qui

est la mesure du mouuement.

Les Philosophes, qui font ordinairement plusieurs questions inutiles & ridicules sur ces quatre proprietés du corps naturel, ne tomberoient pas dans cette erreur, si la connoissance de leur fin derniere étoit toûjours presente à leur esprit, c'est à dire, s'ils consideroient que nous ne devons chercher la connoissance des choses natureles que pour arriver à celle de Dieu.

Quel avantage pouvōs nous tirer, pour nous élever à la contemplation de Dieu, des questions que font les Philosophes sur les poins que l'on peut imaginer dans la quantité, celles qu'ils font sur l'immobilité du lieu ne sont pas moins ridicules & ils perdent le tems quand ils entreprenent d'en discourir,

Pour éviter leur erreur il faut dire peu de chose de la quantité, du lieu & du tems, mais il faut parler plus amplement du mouvement.



De la quantité, du lieu & du tems.

CHAPITRE II.



Es dificultés que font les Philosophes pour ſçavoir ſi l'eſſence de la quantité conſiſte, ou dans l'étenduë, ou dans la puiſſance qu'elle a d'étre diviſée, ou meſurée, peuvent étre facilement terminées par vn principe de la ſcience générale. Car puis que l'eſſence de châque choſe eſt la premiere choſe qui s'y rencontre, l'eſſence de la quantité conſiſte dans l'étenduë, c'eſt à dire que pour expliquer ſon eſſence il faut aſſûrer que ſes parties ſont de leur nature les vnes hors des autres. Il lui convient en ſuite de pouvoir étre diviſée, ou meſurée.

Les Philoſophes ne feroient plus les queſtions inutiles qu'ils font de la quantité, s'ils étoieut aſſés heureus pour imiter le changement de Polycrate, qui

faiſant le portrait de ſa vie à Philochriſte dans le premier Dialogue des fondemens ds la Religion chrétiene, lui dit qu'il a mal emploïé le tems, lors qu'il a fait pluſieurs queſtions ridicules ſur les poins que l'on peut imaginer dans la quantité.

Pour bien diſcourir du lieu, il en faut connoître les conditions, qui lui convienent, ou à l'égard de lui méme, & en cette façon il eſt immobile, ou à l'égard de la choſe qui l'ocupe, où il faut aſſûrer qu'il n'eſt rien d'elle, & qu'il lui eſt égal.

Ces conditions du lieu, que nous pouvons facilement connoître par la lumiere que nous avons de la nature, nous enſeignent trés-clairement que le lieu du corps naturel n'eſt autre choſe que l'eſpace qu'il ocupe.

Si les Philoſophes étoient perſuadés de cette verité, ils ne ſaréteroient plus aus ſonges qu'ils font de l'immobilité du lieu.

Apres avoir parlé du lieu, ils traitent amplement du vuide, mais il ſufit de remarquer que la nature le ſuit à cauſe

que

que la continuité du monde eſt néceſſaire pour la conſervation des choſes qui s'y rencontrent.

Ceus qui font pluſieurs experiences pour défendre le vuide ou pour le combatre, & qui font pluſieurs méditations ſur ce ſujet, devroient remplir leur eſprit d'vne matiere plus ſolide.

Comme l'irregularité que nous pouvons remarquer dans le mouvement, n'acompagne pas le tems, nous devons aſſûrer que le tems eſt vne parfaite meſure d'vn autre tems, & vne meſure imparfaite du mouvement, qui peut étre cõſideré ou en général, ou en particulier.



Du mouvement en général.

CHAPITRE III.

L'EQVIVOQVE du mot de mouvement peut étre cauſe de pluſieurs erreurs.

Pour les éviter, il faut ſçavoir que le mouvement peut étre pris,

ou en général pour toute ſorte de changement, & en cette maniere la génération, qui apartient à la ſubſtance, reçoit le nom de mouvement, ou plus proprement pour le changement ſucceſſif, comme lors qu'Ariſtote ſoûtient qu'il ne ſe rencontre pas dans la ſubſtance, ou trés proprement pour le mouvement de lieu, qui eſt le plus commun de tous les mouuemens. Le Vulgaire le prend de cette maniere, parce qu'il s'atache aus choſes les plus communes, d'où vient que par le nom de cauſe il entend la cauſe efficiente, & qu'il entend par le plaiſir celui qui nous eſt commun avec les beſtes.

Aprés avoir ôté l'équivoque du mot de mouvement, il en fautexaminer la nature, l'unité & la diferance.

Pour bien expliquer la nature du mouvement, il faut montrer qu'il eſt diferant de ſix choſes que nous y pouvons conſiderer, qui ſont l'Agent, le patient, le terme où il commence, le terme auquel il tend, l'action & la paſſion.

Il eſt trés évident que le mouvement

eſt diferant de l'Agent & du patient.

Il eſt auſſi trés certain qu'il eſt diferant des termes qui l'environnent, mais quelques Philoſophes ne metent point de diferance entre le mouvement & l'action.

Il eſt facile de combatre leur erreur, car la conſervation eſt du nombre des actions, étant à l'égard de la production ce que la retention eſt à l'égard de l'atraction, elle eſt pourtant diferante du changement, car la conſervation fait qu'vne choſe demeure en méme état, & par le changement elle ceſſe d'éſtre ce qu'elle étoit auparavant.

Pour diſtinguer l'action, la paſſion, le changement & ce qui eſt produit par l'action, il faut ſçavoir que nous avons montré dans la premiere partie de la Logique qu'vne choſe peut étre conſiderée en pluſieurs façons, comme la chaleur que le feu produit dans l'eau peut étre conſiderée, ou entant qu'elle donne à l'eau le nom de chaude, & en cette maniere elle eſt du nombre des qualités ſenſibles, ou entant qu'elle vient du feu, pour paſſer à l'eau, &

on l'apele action, ou entant qu'elle donne le nom de patient au ſujet qui la reçoit, & on lui donne le nom de paſſion. Enfin le paſſage de la chaleur du feu à l'eau reçoit le nom de changement, c'eſt pourquoi nous devons aſſûrer que le mouvement n'eſt autre choſe que le paſſage d'vn terme à l'autre.

Cette propoſition, qui nous fait connoître la nature du mouvement, nous découvre l'erreur de ceus qui le mettent du nombre des choſes ſenſibles.

L'unité & la diferance des mouvemens peuvent étre conſiderées, ou à l'égard de l'eſpece, ou à l'égard de l'individu.

Les mouvemens ſont de méme eſpece, quand ils tendent aus mémes termes, & ils ſont diferans en eſpece, ou par la pourſuite & par l'éloignement du méme terme, ſçavoir la génération, qui tend à l'étre & la corruption qui s'en éloigne, ou par la diverſité des termes auſquels ils tendent, comme l'échaufaiſon & le refroidiſſement ſont des mouvemens diferans, à cauſe que

le premier ſe termine dans la chaleur, & que le ſecond ſe termine dans le froid.

Cette diferance qui ſe rencontre entre les mouvemens nous ſervira pour diſcourir de l'opoſition des paſſions dans la troiſiéme partie de la Philoſophie morale. Car comme les mouvemens ſont diferans, ou par la diverſité de leurs termes, ou par la pourſuite & par l'éloignement du méme terme, les paſſions, qui ſont des mouvemens de l'apétit ſenſuel, ſont auſſi diferantes, ou par la diverſité de leurs objés, comme l'eſperance, qui a pour objet le bien, eſt vne paſſion diferante de la hardieſſe, qui a pour objet le mal, ou par la pourſuite & par l'éloignement du méme objet, Comme l'eſperance, qui nous porte au bien, eſt diferante du deſeſpoir, qui nous en éloigne, à cauſe que nous croïons que les dificultés qui l'environnent ſoient au deſſus de nôtre puiſſance.

L'vnité des mouvemens, à l'égard de l'individu, eſt fondée ſur l'vnité de l'agent, du ſujet, du terme du mouve-

ment & du tems, parce qu'elle dépend de la continuité.

Pour répondre à quelques dificultés qu'on pourroit faire ici, il faut ſçavoir qu'vn méme mouvement peut tendre à pluſieurs termes, lors qu'ils ſont diſpoſés par ordre, de ſorte que l'vn ſe raporte à l'autre.

Nous devons conſiderer principalement trois choſes, lors qu'vn Agent excite le mouvement de quelque choſe, ſçavoir l'impreſſion de l'Agent, la diſpoſition de la choſe qui eſt muë, qui doit étre proportionée à l'Agent & le terme du mouvement.

Ce principe général a été mis en vſage dans le ſeptiéme Dialogue des fondemens de la Religion Chrétiene, pour faire connoître que l'infuſion de la grace dans l'ame des impies, le mouvement de leur liberté & la remiſſion de leur peché ſe rencontrent dans leur juſtification. Car comme nous devons remarquer principalement trois choſes dans le mouvement que peut exciter vn Agent, ſçavoir l'impreſſion de cét Agent, la diſpoſition de la choſe

qui peut recevoir le changement & le terme qu'il regarde, il eſt trés évident que nous devons conſiderer trois choſes dans la juſtification des impies, qui ſont l'infuſion de la grace dans leur ame, le mouvement de leur liberté & la remiſſion de leur peché, qui eſt le terme ou la fin de leur juſtification, à l'égard de Dieu, qui éclairant l'ame des pecheurs par ſa grace en chaſſe le peché.

Enfin puis que la diſpoſition de la choſe qui reçoit quelque changement eſt proportionée à l'Agent qui l'excite, nous montrerons dans la quatriéme partie de la Philoſophie morale que les dons du Saint Eſprit ſont des qualités plus nobles que les vertus morales, car les dons du Saint Eſprit perfectionnent l'homme par raport au Saint Eſprit qui le meut, & les vertus morales le perfectionnent par raport à ſa raiſon. Il eſt certain que le Saint Eſprit eſt vn plus excellent moteur que la raiſon humaine, c'eſt pourquoi il faut aſſûrer que les dons du Saint Eſprit ſont des quali-

tés plus parfaites que les vertus morales.

Aprés avoir parlé du mouvement en général, il faut discourir des mouvemens en particulier.

Des mouvemens en particulier.

CHAPITRE DERNIER.



L faut discourir vtilement & clairement des mouvemens en particulier.

Pour discourir vtilement des mouvemens en particulier, il faut éviter l'erreur des Philosophes qui en font ordinairement plusieurs questions inutiles, & sçavoir de quelle maniere il en faut traiter.

Il faut traiter des mouvemens en particulier, autant qu'il est nécessaire, ou pour en connoître la nature, ou pour établir des discours généraux pour bien parler des choses qui doivent étre examinées dans les sciences qui dépendent

de la Phyſique générale, ou pour arriver à la connoiſſance de Dieu par la conſideration des merveilles de la nature. Car puis qu'on parle des mouvemẽs dnns la Phyſique, qui eſt vne ſcience ſpeculative, il en faut expliquer la nature.

Comme on parle des mouvemens dans la Phyſique générale, il en faut traiter autant qu'il eſt néceſſaire pour établir des diſcours généraus pour bien parler des choſes qui doivent étre examinées dans les ſciences qui dépendent de la Phyſique générale.

Enfin puis que la Phyſique doit nous conduire à la connoiſſance de Dieu, nous devons traiter des mouvemens pour arriver à la connoiſſance de Dieu, par la conſideration des merveilles de la nature

Pour diſcourir clairement des mouvemens en particulier, il en faut faire la diviſion.

Le mouvement doit étre diviſé en cinq eſpeces, qui ſont la génération, la corruption, l'acroiſſement, l'alteration & le mouvement d'vn lieu à l'autre.

Pour faire connoître la verité de cette division, il faut dire que le mouvement est, ou de ce qui se rencontre dans vne chose, ou d'vn lieu à l'autre.

Vne chose se change, ou à l'égard de la substance, ou à l'égard des accidans.

La génération & la corruption sont les changemens qui apartienent à la substance.

Vne chose qui reçoit du changement à l'égard des accidans, se change, ou selon la quantité, par l'acroissement, ou selon la qualité, par l'alteration.

Nous pouvons facilement expliquer la nature de tous ces mouvemens, par le moïen de la proposition générale qui nous enseigne que le mouvement n'est autre chose que le passage d'vn terme à l'autre.

La génération est le passage du non-étre à l'étre.

La corruption est le passage de l'étre au non-étre

L'acroissement est le passage d'vne moindre à vne plus grande quantité.

L'alteration est le passage d'vne qualité à l'autre.

Le mouvement de lieu est le passage d'vn lieu à l'autre.

La corruption peut étre facilement connuë par la génération, dont on peut discourir, ou dans la Theologie, pour établir la diferance qui se rencontre entre la génération divine & celle des choses natureles, ou dans la Theologie naturele, pour découvrir la diferance qu'il y a entre la génération qui supose vn sujet & la création, qui n'apartient qu'à Dieu qui a créé toutes choses de rien, ou dans la Physique, entant qu'elle est prise pour le mouvement qui tend à la production des formes substantieles.

Comme nous devons nous élever à la connoissance de Dieu par la considération des merveilles de la nature, nous devons examiner ici les diferances qui se rencontrent entre la génération divine & celle des choses natureles.

La géneration des choses natureles est le passage d'vn terme à l'autre, mais la génération divine n'est pas vn chan-

gement. Car puis que Dieu est le premier de tous les étres, vn étre simple & infini, il est exemt de changement, comme nous montrerons dans la Theologie naturele.

La génération de la nature est entre des termes privatifs, mais il n'y a point de privation dans Dieu, qui étant absolument indépendant contient toutes sortes de perfections sans aucun defaut.

Il est vrai que la génération des choses natureles se fait en vn instant, mais vn moment auparavant elle n'étoit pas, & la génération divine n'a point û de commencement

La génération des choses natureles a pour terme la substance, mais vne personne est le terme de la génération divine.

Celui qui engendre, celui qui est engendré & la génération sont trois choses diferantes dans la nature, mais ces trois choses n'ont qu'vne méme essence en ,Dieu, qui est vn acte absolument simple.

Vne méme nature en espece se com-

munique à quelque chose par la génération des choses natureles, mais dans la Divinité vne méme nature en nombre se communique à trois personnes.

Enfin la génération des choses natureles supose quelque defaut. Car puis que les choses particulieres qui son au monde sont sujetes a la corruption, la genération est necessaire pour la conservation de leur espece, mais la génération divine est vne preuve tres-assûrée d'vne tres grande perfection. Car comme Dieu est infini, il se communique infiniment à soi méme, entant qu'vne independance engendre vne autre independance.

Pour répondre à plusieurs dificultés qu'on peut faire sur la génération, il faut sçavoir qu'elle peut étre prise ou en général, ou plus proprement, ou tres-proprement.

Nous la prenons en général, ou pour tout changement qui tend à la production de quelque chose, & en cette maniere nous pouvons dire que la lumiere est engendrée dans l'air, ou pour

tout changement qui fait changer de nom à la chose qui le reçoit.

Nous prenons la génération plus proprement pour la production des choses viuantes, ou à l'égard de tout, ou à l'égard d'vne partie, comme lors que nous disons que l'acroissement suit la génération.

Enfin la génération prise tres-proprement est vn mouvement qui tend à la production des formes substantieles.

Les Philosophes ne sont pas d'acord touchant le dernier terme de la génération, car les vns soûtienent que la chose entiere qui est engendrée en est la fin, & les autres assûrent que c'est la forme.

Pour accorder leurs opinions, il faut sçavoir qu'il faut discourir du dernier terme de la génération par raport à son principe, & que le principe de la génération peut étre pris, ou pour ce qui engendre quelque chose, ou pour la privation de la forme qui peut étre introduite dans vne matiere, qui est le principe ou le terme où commence la génération.

Si nous prenons le principe de la génération pour ce qui engendre quelque choſe, la choſe qui eſt engendrée en eſt la fin, mais ſi nous le prenons pour la privation de la forme qui peut étre introduite dans vne matiere, la forme qui eſt opoſée à cette privation eſt la fin ou le dernier terme de la génération.

L'acroiſſement, qui eſt le paſſage d'vne moindre à vne plus grande quantité, ne convient proprement qu'aus choſes vivantes, qui croiſſent à l'égard de toutes leurs parties, pour obtenir la grandeur qui leur convient,

L'alteration peut étre priſe, ou en général, entant qu'elle a pour terme vne qualité corporele ou ſpirituele, ou proprement, entant qu'elle ſe rencontre entre des qualités qui ſont contraires.

Pour répondre aus dificultés qu'on peut faire ſur l'ordre des termes de l'alteration, il faut ſçavoir qu'il peut étre conſideré, ou à l'égard de la choſe qui reçoit ce changement, ou à l'égard de la cauſe qui le produit.

Selon la premïere consideration ce qui est ôté precede par nature ce qui est produit, comme l'air quite les tenebres pour recevoir la lumiere Mais si nous considerons l'ordre des termes de l'alteration à l'égard de la cause qui produit ce changement, nous devons assûrer qu'vn agent agit par sa forme pour détruire ce qui lui est oposé, comme le Soleil agit par sa lumiere pour détruire les tenebres.

Ces verités nous ont donné le moïen dans les fondemens de la Religion-chrétiene de répondre aus dificultés qu'on peut faire sur l'ordre des choses qui se rencontrent dans la justification des impies.

La vîtesse du mouvement de lieu dépend de trois causes, sçavoir de l'agent qui excite ce mouvement, du sujet qui est mû & de la disposition du milieu qui est entre les termes qui environnent ce mouvement.

Ce qui est mû d'vn lieu à l'autre, peut recevoir le nom d'agent, selon sa forme, & celui de patient, selon sa matiere.

Il

Il faut ici remarquer qu'il ne convient proprement qu'aus choses qui ont quelque connoissance de la fin de se mouvoir d'vn lieu à l'autre, & que le mouvement de lieu est vtile aus animaus, pour les porter au bien qu'ils desirent, & pour les èloigner du mal qui leur est contraire, d'où vient que la nature naïant pas donné à certains animaus la faculté de se mouuoir promtement, leur a donné quelqu'autre chose pour éviter le mal qui leur pourroit nuire.

Fin de la Physique gènérale.



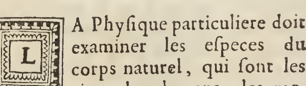
LA PHYSIQVE PARTICVLIERE.

OV

DES ESPECES DV CORPS naturel.

Du Monde.

CHAPITRE PREMIER.



LA Phyſique particuliere doit examiner les eſpeces du corps naturel, qui ſont les cieus, les elemens, les meteores, les pierres, les metaus, les minerans, les plantes, les beſtes & l'homme.

Pour diſcourir par ordre de toutes ces

choses, il faut suivre celui qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage. Mais l'explication du monde doit preceder celle des choses qui s'y rencontrent.

Comme le monde contient le Ciel, la terre & les autres elemens, il est sans doute du nombre des étres par-accidant, c'est pourquoi il semble que nous n'en puissions pas bien discourir dans la Physique, parce que nous avons prouvé dans le cinquiéme Chapitre de la premiere partie de la science générale qu'vn étre par-accidant ne peut étre l'objet de lascience.

Nous avons répondu à cette dificulté au méme Chapitre, où nous avons montré qu'vn étre par-accidant peut étre l'objet de la science, entant qu'il est composé de plusieurs parties qui sont disposées par ordre.

Si nous considerons le raport que les choses créées ont les vnes avec les autres & avec Dieu, nous trouverons que l'ordre du monde nous en fait connoître l'vnité.

L'ordre des parties qui composent le monde, nous aprend qu'il est parfait. Nous ne devons pas pourtant douter que Dieu n'en puisse faire encore vn autre plus parfait, car la perfection du monde est limitée, & la puissance de Dieu est infinie.

Enfin puis que la raison est la source de l'ordre, celui qui reluit dans les choses qui composent la beauté du monde doit étre attribué à la sagesse divine.

Quelques Philosophes ont crû que Dieu avoit produit nécessairement le monde, mais nous combatrons facilement leur erreur, si nous considerons l'ordre des agens, & la nature des causes qui agissent nécessairement.

Les agens qui agissent par l'entendemeut & par la volonté precedent ceus qui agissent nécessairement, car les derniers tendēt à la fin qui leur est proposée par les premiers, c'est pourquoi il faut assûrer que Dieu étant le premier agent produit librement ses ouvrages.

La preuve de cette verité peut étre encore tirée de la nature des causes qui

agissent nécessairement, qui sont déterminées à vne chose, parce qu'elles ont vne perfection déterminée. Comme Dieu contient toutes sortes de perfections, il n'est pas déterminé à vn effet, c'est pourquoi il agit librement, lors qu'il produit quelque chose. Cette verité sera prouvée plus amplement dans la Theologie naturele.

Tous les Philosophes chrétiens sont d'acord que Dieu a produit librement le monde, mais leurs opinions sont diferantes pour sçavoir si nous connoissons par la foi seulement que le monde a commencé, ou si cette verité peut étre prouvée par démonstration, de sorte qu'il soit impossible que le monde soit éternel.

Les vns disent que Dieu n'a pû faire le monde de toute éternité, non par defaut de puissance, mais parce que le monde n'a pû étre éternel, & ceus là soûtienent que nous sçavons, non seulement par la foi, mais encore par raison que le monde a commencé.

Les autres assûrent qu'il a commencé, mais qu'il a pû étre produit de toute

éternité. Ces Philosophes disent que le commencement du monde ne peut étre prouvé par raison, & qu'il nous est connu par la seule révelation divine.

Le Docteur Angelique a été de ce sentiment, & les Philosophes les plus éclairés tienent son parti.

Pour le bien établir & pour répondre aus dificultés qu'on peut faire pour le combatre, il faut examiner s'il y a de la repugnance entre ce qui est créé de Dieu & ce qui n'a point de commencement de sa durée, car s'il y a de la repugnance entre ces deux choses, le commencement du monde pourra étre prouvé par démonstration, mais s'il n'y a point de repugnance, il ne peut étre connu que par la foi.

Il est certain qu'il n'y a point de repugnance entre ce qui est créé de Dieu & ce qui n'a point de commencement de sa durée, car s'il y avoit quelque repugnance, elle viendroit, ou de ce que Dieu doit preceder en durée ses effés, ou de ce que le non-étre d'vn effet en doit preceder l'étre en durée, ou de l'vne & de l'autre de ces choses.

Il eſt facile de prouver qu'il n'eſt pas néceſſaire que Dieu precede en durée ſes effés, puis qu'il les produit en vn inſtant, car il n'y a point de cauſe qui produiſant ſes effés en vn inſtant les precede néceſſairement en durée.

Cette verité, qui peut étre connuë par tous les changemens qui ſe font en vn inſtant, peut étre auſſi prouvée par raiſon, car en tout inſtant dans qui vne choſe eſt, elle peut commencer d'agir, comme dans le méme inſtant que le feu commence d'étre, il commence d'échaufer.

Il eſt trés évident que le commencement & la fin d'vne action qui ſe fait en vn inſtant ne ſont pas deux choſes diferantes.

Cette verité nous aprend, que le terme de l'action qui ſe fait en vn inſtant peut ſe rencontrer dans le méme moment auquel l'agent commence de la produire, c'eſt pourquoi nous devons aſſûrer qu'il n'eſt pas néceſſaire qu'vne cauſe qui peut produire ſes effés en vn inſtant les precede en durée.

Nous ne devons pas faire le méme

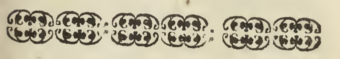
jugement des causes qui agissent par vn mouvement successif, car le commencement de ce mouvement en precede la fin, & comme les hom mes considerent ordinairement des effés qui se font par vn semblable changement, ils ont de la peine à concevoir qu'il ne soit pas nécessaire qu'vne cause precede son effet en durée.

Il est vrai que Dieu agit par sa volonté, mais vn agent qui agit volontairement ne doit preceder ses effés en durée que lors qu'il agit avec déliberation, & il est certain que Dieu ne delibere pas, puis qu'il connoît toutes choses dans son essence sans aucun raisonnement.

S'il n'est pas néeessaire qu'vne cause precede son effet en durée, il n'est pas non plus nécessaire que le non-étre d'vn effet en precede l'étre en durée, & il suffit qu'il le precede par ordre de nature, c'est pourquoi il faut assûrer que nous connoissons par la foi seulement que le monde a commencé,

Aprés avoir parlé du monde, nous devons examiner les choses qui s'y rencontrent,

contrent, & nous devons commencer ce traité par celui des cieus, selon l'ordre qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.



Des Cieux.

CHAPITRE II.

NOvs n'avons que peu de connoissance des cieus. Il est vrai que nous pouvons sçavoir qu'il y en a plusieurs, parce qu'vn corps simple n'aïant qu'vn mouvement, la diversité des mouvemens des cieus prouve qu'il y en a plusieurs, mais il nous est impossible d'en bien determiner le nombre, car la connoissance que nous en pouvons avoir ne peut étre fondée que sur l'experience.

Si les nouveaus Mathematiciens ont remarqué quelques mouvemens dans les cieus que les anciens n'y avoient

pas remarqués, pourquoi ne peut on pas dire qu'ils en pourront encore trouver d'autres qui leur sont inconnus?

Nous laissons aus Mathematiciens la consideration des diferans mouvemens des cieus, mais nous devons condamner, comme l'a fait Polycrate dans le premier Dialogue des fondemens de la Religion chrétiene ceus qui raisonnent continuelement sur les mouvemens des cieus, & qui n'emploïent pas vn seul moment de leur vie pour découvrir ceus que leur cœur doit faire pour y arriver. Nous devons combatre l'aveuglement & l'impieté de ceus qui soûtienent que le Soleil est immobile, & qu'ils peuvent predire par la conjonction des astres les choses futures qui sont contingentes.

Il ne faut pas écouter quelques foibles raisons, ou pour mieux dire quelques ridicules imaginations contre le témoignage infailible de l'Ecriture sainte, qui nous enseigne que le Soleil est dans vn continuel mouvement & que la terre est immobile.

Nous avons montré dans le premier

Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage que leschoses futures peuvent étre connuës, ou dans leurs causes, ou en en elles mémes, etant qu'elles sont en acte & déterminées à vne chose, que celles qui sont contingentes ne peuvent étre connuës assûrément dans leurs causes, parce qu'elles n'ont point de liaison nécessaire avec elles & que celui lâ seulement à qui l'avenir est present les connoît comme elles sont en elles mémes, c'est pourquoi ceus qui pensent qu'ils peuvent connoître avec certitude par la conjonction des astres les choses futures qui sont contingentes, s'attribüent vn avantage qui n'apartient qu'à Dieu, sont coupables de blaspheme & nous donnent des preuves trés évidentes de leur aveuglement.

Pour discourir par ordre des choses que les Physiciens examinent dans le traité des cieus, il faut parler de leur fin, de leur cause efficiente, de leur matiere & de leur forme.

Leur fin est, ou prochaine, ou éloignée.

Comme la fin d'vne chose naturele

consiste dans sa propre action, comme nous avons dit dans le septiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, la fin prochaine des cieus consiste sans doute dans leur propre operation.

Leur fin éloignée est la production & la conservation des biens de la terre.

Nous sçavons infailiblement que Dieu est leur cause efficiente, puis que cette verité est écrite au vintiéme Chapitre de l'Exode.

Ceus qui soûtienent que les cieus ont été fais par hazard, pour détruire l'existence de Dieu, font vne proposition trés ridicule, & la conclusion qu'ils en tirent est vne preuve trés-évidente de leur impieté & de leur aveuglement, car les mouvemens admirables des cieus nous découvrent clairement la sagesse de leur cause, & si nous voulons bien combattre l'impieté & l'aveuglement de ceus qui disent que le Ciel aïant été fait par hasard il n'y a point de Dieu, nous devons metre en vsage le precepte que nous avons établi dans la quatriéme partie

de la Logique pour détruire l'erreur des libertins, c'est à dire, que nous devons tirer de la proposition qu'ils font vne consequence oposée à celle qu'ils en tirent, car le hasard est vne cause par-accidant, toute cause par-accidant supose vne cause par soi, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale & toute cause par soi créée dépend d'vne premiere cause, c'est pourquoi on pourroit acorder que le hasard est la cause du ciel, sans douter de l'existence de la premiere cause.

Ceus qui font de lons discours pour sçavoir si la matiere des cieus est diferante de celle des autres choses, travaillent inutilement, patce qu'ils s'ocupent à la recherche d'vne verité qui est inconnuë aus hommes, & dont ils ne pourroient tirer vn grand avantage.

Quand la plûpart des Philosophes disent que la matiere des cieus est diferante de celle des autres choses à cause que les cieus sont incorruptibles & que les choses corruptibles & celles qui sont incorruptibles ne peuvent a-

voir vne méme matiere, ils se servent d'vn fondement trés foible pour établir leur opinion, car lors qu'vn effet peut provenir de plusieurs causes, aussi bien de l'vne que de l'autre, il est impossible d'en bien connoître la cause, & il est certain que les cieus peuvent étre incorruptibles ou parce que leur matiere est diferante de celle des autres choses, ou parce qu'ils n'ont point de qualités contraires, ou parce que leur forme est vnie à leur matiere d'vne façon plus étroite que les autres formes ne sont vnies à leurs sujés.

Nous ne pouvons tirer vn grand avantage de sçavoir si la matiere des cieus est diferante de celle des autres choses, car cette connoissance ne nous est pas nécessaire pour arriver à celle de Dieu.

Aprés avoir parlé de la fin des cieus, de leur cause efficiente & de leur matiere, il faut dire quelque chose de leur forme.

Pour en discourir clairement, il faut considerer que le Ciel est vn étre qui est

en acte, puis qu'il se meut, & qu'il agit sur les choses qui sont sur la terre.

Tout qui est en acte, est vne forme séparée de toute matiere, comme sont les intelligences, ou il a vne forme dans vne chose qui se raporte à la forme comme la matiere ou comme la puissance se raporte à l'acte.

Il est tres-certain que le Ciel n'est pas vne forme séparée de toute matiere, puis qu'il a vne quantité & que nous le voïons,

Il est aussi trés évidant que le Ciel n'est pas vn accidant qui se rencontre dans quelque sujet, c'est pourquoi il faut assûrer qu'il est composé de matiere & de forme.

Les proprietés des Cieus nous découvrent clairement que leur forme est diferante de celle des elemens.

Quelques Philosophes ont crû qu'ils étoient animés, mais il faut combatre leur erreur.

Pour en avoir vne claire connoissance, il faut sçavoir que l'vnion de l'ame & du corps est pour l'ame & non pour le corps, car la forme n'est pas pour la

la matiere, mais la matiere eſt pour la forme.

Il faut encore conſiderer que la nature & les puiſſances de l'ame ſe font connoître par les actions qui en provienent.

Il eſt certain que le corps eſt néceſſaire pour quelque operation de l'ame qui eſt exercée par le moïen du corps, comme ſont les actions de l'ame vegetative & de l'ame ſenſitive, c'eſt pourquoi ces ames ſont vnies au corps pour y exercer leurs actions.

Il y a quelque action de l'ame qui n'eſt pas exercée par le moïen du corps, mais ſa naiſſance dépend en quelque façon du corps, car quand l'ame raiſonnable eſt dans le corps, elle ne connoît les choſes que par le moïen des images ſpirituelles qu'elle fait en imitant les images corporeles qui ſont dans l'imagination; il faut donc conclure que l'ame raiſonnable eſt vnie au corps pour y exercer ſes propres actions, quoi qu'elle en puiſſe étre ſéparée.

Si le Ciel eſt animé ſelon le ſentiment des Philoſophes que nous com-

batons, il n'exerce point les fonctions de l'ame vegetative, qui sont la nourriture, l'acroissement & la génération, car ces actions ne convienent pas à vn corps qui est incorruptible de sa nature.

On void aussi clairement que les actions de l'ame sensitive ne convienent pas au Ciel, car tous les organes des puissances sensitives demandent vne proportion déterminée, selon quelque mélange des elemens, qui ne se rencontre pas dans les Cieus.

Ces verités prouvent que si le Ciel étoit animé, la connoissance intellectuele & le mouvement seroient les seules actions de l'ame qu'il pourroit exercer.

Il est vrai que la connoissance intellectuele n'est point exercée par le moïen du corps, mais elle dépend des actions de l'ame sensitive, comme nous venons de montrer. Puis que ces actions ne convienent pas au Ciel, il faut assûrer que s'il est animé, l'ame ne lui est pas vnie pour exercer la connoissance intellectuele; il faut donc conclure qu'elle

ne lui est vnie que pour le mouvement, mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit vne forme qui entre dans la composition du Ciel pour le mouvoir, & il sufit qu'elle lui soit vnie de la méme façon qu'vn moteur est vni à la chose qu'il meut, d'où vient qu'Aristote & plusieurs autres Philosophes ont crû que le mouvement admirable des Cieus dépendoit de quelques intelligences.

Il est vrai que le mouvement circulaire des Cieus est bien diferant des autres mouvemens naturels, c'est pourquoi la plûpart des Philosophes soûtienent qu'il ne vient pas de leur propre forme. Mais ils devroient considerer que la puissance active des Cieus est vniversele, que leur forme, qui perfectione entierement leur matiere, est plus noble que celle des elemens & que Dieu a pû lui communiquer vne puissance particuliere pour exercer vn mouvement diferant des autres mouvemens naturels. Ces reflexions leur feroient connoître que nous ne pouvons sçavoir si les Cieus sont mûs par leur propre forme, ou par quelques in-

telligences. Car comme nous avons dit auparavant lors qu'vn effet peut provenir de plusieurs causes aussi bien de l'vde que de l'autre, il est impossible d'en bien connoître la cause.

Le traité des elemens doit suivre celui des Cieus, selon l'ordre qui a été établi dans le second Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.



Des Elemens.

CHAPITRE III.

IL y a quatre elemens, sçavoir le feu, l'air, l'eau & la terre, qui peuvent être considerés, ou entant qu'ils sont des parties du monde, ou entant qu'ils entrent dans la composition des substances corporeles.

La legereté & la pesanteur, qui leur font obtenir la situation qu'ils ont dans le monde, leur convienent en la premiere

façon, & la chaleur, le froid, l'humidité & la seicheresse leur apartienent selon la seconde consideration.

Tous les Philosophes demeurent d'acord que le feu est tres-leger, & que la terre est tres-pesante. Il est aussi trescertain qu'il n'y a point deux elemens qui soient tres-legers. Car comme vne chose est tres-legere, lors qu'elle est au dessus de toutes les autres, celui qui voudroit soûtenir qu'il y a deux elemens tres legers tomberoit dans vne évidente contradiction. Il est aussi impossible qu'il y ait deux elemens tres-pesans, puis que vne chose est tres-pesante, quand elle est au dessous de toutes les autres.

Si nous voulons répondre à quelques dificultés qu'on pourroit faire sur la legereté & sur la pesanteur de l'air & de l'eau, nous devons dire que ces deux elemens sont legers & pesans, à l'égard de diferantes considerations, c'est à dire, que l'air est leger par raport à l'eau, qu'il est pesant si nous le comparons avec le feu, que l'eau est pesante par raport à l'air & qu'elle est legere si nous

la comparons avec la terre.

Nous sçavons que le feu est tres-leger, parce qu'il s'éleve toûjours au dessus de l'air.

Comme châque chose tend naturelement à sa fin, les elemens tendent naturelement au lieu qui leur convient, c'est pourquoi les Philosophes les plus éclairés ont crû qu'il y a du feu au dessus de l'air.

Ceus qui ne veulent pas demeurer d'acord de cette verité disent que s'il y avoit du feu immediatement au dessous de la Lune il brûleroit le Ciel, & qu'il n'y en a point, puis que nous ne le voïons pas, & qu'il y seroit inutile. Mais les raisons de ces Philosophes sont trop foibles pour nous obliger à suivre leur sentiment, car le Ciel n'est pas disposé à recevoir la forme du feu, si nous ne voïons pas l'air, nous ne devons pas nous étonner de ce que nous ne voïons pas le feu elementaire, qui est encore plus subtil que l'air & quoi que nous n'en puissions pas connoître l'usage, nous n'en devons pas combatre l'existence, car Dieu nous enseigne au

troisiéme Chapitre de l'Ecclesiastique qu'il y a plusieurs choses dans la nature qui surpassent nôtre connoissance, comme nous avons montré dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.

Les quatre elemens sont nécessaires pour la production des corps qui sont parfaitement composés, car l'eau y donne de la continuité à la terre. La terre & l'eau y reçoivent de l'alteration par leur mélange & puis que l'alteration des choses qui peuvent étre mélées les vnes avec les autres se fait par le moïen de leurs contraires, l'air, qui est contraire à la terre, & le feu, qui est contraire à l'eau, sont nécessaires pour la production des corps qui sont parfaitement composés.

Il est vrai que la contrarieté n'apartient qu'aus accidans, comme nous avons montré dans la premiere partie de la Logique, mais quand nous disons que l'air est contraire à la terre, & que le feu est contraire à l'eau, nous voulons faire connoître que ces elemens sont contraires les vns aus autres par leurs qualités.

Comme les qualités des Elemens sont conservées dans les eorps parfaitement composés aussi long tems qu'il subsistent, quoi qu'elles n'y soient pas dans leur perfection, il est tres-évident que les Elemens y demeurent selon leurs qualités, & non pas selon leurs formes substantieles, car les qualités qui vienent de quelques principes ne pourroient demeurer dans vne chose sans leur excellence que par vne violence qui ne seroit pas de longue durée, si cette chose contenoit les principes essentiels de ces qualités

Les Philosophes disent ordinairement que le feu est tres-chaud & mediocrement sec, mais il faut assûrer qu'il est tres-sec, puis qu'il est tres-chaud.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que la seicheresse vient de la chaleur & du froid, & que la chaleur, qui consume l'humidité, a plus de force que le froid pour détruire l'humidité.

Cette proposition prouve clairement qu'il n'y a point d'humidité dans le feu, & qu'il est tres-sec parce qu'il est tres-

chaud.

L'air peut étre divisé en trois regions. dont la superieure est chaude & humide de sa nature, la moïene est froide, à cause des vapeurs qui recouvrent en cette region la froideur qui leur est naturele & la basse est chaude, froide ou temperée selon la diversité des saisons.

Il ne faut pas suivre le sentiment des Philosophes qui disent que l'air est tres-humide & mediocrement chaud, mais il faut assûrer qu'il est de sa nature temperé à l'égard de la chaleur & de l'humidité, parce que l'eau, qui humecte davantage que l'air, est sans doute plus humide que lui, c'est pourquoi il ne faut pas dire avec les mémes Philosophes que l'eau est mediocrement humide & trés-froide, mais il faut soûtenir qu'elle est trés-humide & mediocrement froide.

Enfin ceus qui disent que la terre est tres-seiche & mediocrement froide, se trompent grandement, car nous venons de montrer qu'elle est moins seiche que le feu, & puis qu'elle est plus condensée que l'eau, & plus éloignée du ciel que

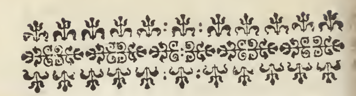
que les autres élemens, il eſt certain qu'elle eſt trés-froide.

Les propoſitions precedantes, qui nous découvrent la ſageſſe qui relüit dans les ouvrages de Dieu, nous enſeignent qu'il y a des Elemens qui ont deux qualités au ſouverain degré, qu'il y en a qui ont deux qualités dans vn degré moderé & qu'il y en a d'autres qui ont vne qualité au ſouverain degré & l'autre dans vn degré moderé.

Nous verons encore relüire la ſageſſe de Dieu dans l'ordre des Elemens, ſi nous conſiderons que le feu eſt trés-chaud, que l'air eſt mediocrement chaud, que l'eau eſt mediocrement froide & que la terre, qui eſt plus éloignée que les autres élemens de la ſource de la chaleur, eſt trés-froide.

Aprés avoir parlé des corps inanimés qui ſont ſimples, il faut diſcourir de ceus qui ſont compoſés.





Des corps jnanimés qui sont composés.

CHAPITRE IV.



Ecorps inanimé qui est composé est, ou imparfaitement composé ; sçavoir les meteores, ou parfaitement composé, sçavoir les pierres, les metaus & les mineraus.

Nous entendons par les meteores les impressions qui se font principalement dans l'air, comme la pluye . la neige & le tonnerre, par le moïen des vapeurs & des exhalaisons que le Soleil atire de l'eau & de la terre.

Pour parler clairement des meteores, il en faut discourir premierement en général, & en suite en particulier, selon la methode que nous avons établie dans la quatriéme partie de la Logique.

Comme l'eſſence d'vne choſe precede ſa proprieté, l'explication des cauſes des meteores, qui nous en fera connoître la nature, doit preceder celle de leurs proprietés.

Si nous voulons examiner par ordre les cauſes des Meteores, nous devons nous ſouvenir que nous avons fait connoître dans le dernier Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale qu'il faut conſiderer quatre cauſes dans les choſes corporeles qui ſont compoſées, ſçavoir leur fin, leur cauſe efficiente, leur matiere & leur forme, & que ces quatre cauſes doivent étre diſpoſées en cét ordre, comme nous avons montré dans le ſeiziéme Chapitre de la méme partie.

La fin des Meteores eſt, ou la production & la conſervation des biens de la terre, ou la moderation de la chaleur, ou la beauté du monde.

Leur cauſe efficiente eſt, ou principale, ou inſtrumentaire.

Le Soleil, qui échaufe l'eau & la terre, pour en tirer des vapeurs & des exhalaiſons, eſt la principale cauſe ef-

ficiente des meteores.

Leur cause instrumentaire est particulierement, ou la chaleur, qui rarefie l'eau ou la terre, ou le froid, qui condense les nuës.

La matiere des meteores est, ou éloignée, ou prochaine.

L'eloignée est, ou l'eau, ou la terre.

La prochaine est, ou la vapeur, ou l'exhalaison.

La vapeur est vne substance chaude & humide qui vient de l'eau.

On pourroit dire que la vapeur est vne substance froide, puis qu'elle vient de l'eau, qui est froide de sa nature, comme nous avons montré dans le Chapitre precedant.

Il est facile de répondre à cette dificulté, car il est vrai que la vapeur est froide de sa nature, mais elle est chaude à cause de la communication d'vne chaleur étrangere.

L'exhalaison est vne substance chaude & seiche qui vient de la terre.

Il est vrai que l'exhalaison est froide de sa nature, puis qu'elle vient de la terre, mais elle est chaude par le moien

d'vne chaleur étrangere.

Les meteores n'ont point d'autre forme ſubſtantiele que celle des elemens, c'eſt à dire, que les impreſſions de feu n'ont point d'autre forme ſubſtantiele que celle du feu, & que les impreſſions humides ont pour leur forme ſubſtantiele celle de l'eau. Car comme la forme ſe fait connoître par ſes effés, il eſt tres-évident que la pluye n'a point d'autre forme ſubſtantiele que celle de l'eau.

Si nous voulons diſcourir par ordre des proprietés des meteores, nous devons conſiderer que le corps naturel, qui a de l'étenduë, ocupe vn lieu, & qu'il ſe rencontre dans vn tems, qui eſt la meſure du mouvement.

Ces verités nous enſeignent que le corps naturel a principalement quatre proprietés, ſçavoir la quantité, le lieu, le tems & le mouvement.

La quantité des meteores dépend de l'abondance de leur matiere.

Ils ſe forment principalement, ou dans la ſuperieure region de l'air, qui eſt bornée par la partie ſuperieure des

plus hautes montagnes, ou dans la moïene, ou dans la basse, qui est celle qui nous environne, & qui s'étend jusques à la partie qui n'est pas échaufée par la reflexion des rayons du Soleil.

Les meteores arrivent en tout tems, mais particulierement en Automne & au Printems, car en ces deux saisons le Soleil peut facilement atirer les vapeurs & les exhalaisons.

Enfin le mouvement des meteores est semblable à celui des elemens, parce que les elements & les meteores ont vne méme forme substantiele, d'où vient que les meteores sont des corps imparfaitement composés.

Pour donner quelque connoissance des meteores en particulier, il faut dire qu'ils sont, ou de feu, comme le tonnerre, ou lumineus, comme l'arc-en-Ciel, ou humides, comme la pluye, ou terrestres, comme les tremblemens de terre.

Le discours général que nous venons de faire des causes des meteores, nous découvre clairement la cause efficiente des impressions de feu, leur matiere &

leur forme substantiele, car il nous enseigne que le Soleil est leur cause efficiente, que l'exhalaison est leur matiere & qu'ils n'ont point d'autre forme substantiele que celle du feu.

Comme toutes les impressions de feu ont vne méme forme substantiele, elles doivent étre distinguées les vnes des autres par leurs formes acccidanteles, & particulierement par le lieu où elles se forment.

Elles se forment principalement, ou dans la superieure region de l'air, comme les Cometes, ou dans la moïene, comme le foudre, ou dans la basse, comme le feu folet.

Les Cometes n'arrivent que rarement, parce que les exhalaisons, qui en sont la matiere, doivent étre en grande quantité pour étre élevées jusques à la superieure region de l'air. C'est aussi par la méme raison qu'elles y subsistent long-tems. Les maladies qui les suivent prouvent qu'elles vienent de quelques exhalaisons, qui peuvent infecter l'air que nous respirons. Ceus qui ne veulent pas demeurer d'acord de ces verités

établiſſent leurs opinions par des raiſons ſi foibles que nous perdrions le tems que nous emploïerions à les écouter.

Le foudre arrive lors qu'vne exhalaiſon chaude & ſeiche, qui a pris la forme du feu, ſort avec violence d'vne nuë froide dans laquelle elle étoit enfermée.

Le feu folet vient d'vne exhalaiſon chaude & graſſe, qui prend facilement la forme du feu, à cauſe du froid qui l'environne. Comme cette impreſſion eſt dans l'air qui eſt ſur la ſurface de la terre, il ne faut pas s'étonner ſi elle ſuit ceus qui s'en éloignent, & ſi elle s'éloigne de ceus qui la pourſuivent.

L'arc-en-Ciel, qui eſt vne impreſſion lumineuſe, ſe fait dans vne nuë aqueuſe, à cauſe de la reflexion des rayons du Soleil. La diverſité des couleurs que nous y remarquons, vient des diferantes diſpoſitions de la nuë.

La pluye, qui eſt vne impreſſion humide, arrive lors que le froid de la moïene region de l'air condenſe les nuës.

Enfin les tremblemens de terre doivent

vent leur naiſſance à quelques exhalaiſons qui ſortent avec violence de la terre dans laquelle elles étoient enfermées.

Comme les choſes vivantes ont vne grandeur déterminée, ceus qui diſent que les pierres ſont animées ſe trompent grandement, & ceus qui font de lons diſcours des meteores pour examiner pluſieurs choſes qui ſurpaſſent nôtre connoiſſance, devroient conſiderer que Dieu nous défend dans le troiſiéme Chapitre de l'Eccleſiaſte la curioſité dans la recherche des cauſes de pluſieurs choſes natureles, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.

Aprés avoir parlé du corps inanimé, nous devons diſcourir de celui qui eſt animé, qui peut étre connu par l'explication de l'ame. Car comme l'ame eſt la ſource de toutes les facultés & le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choſes animées, les choſes que nous devons examiner pour avoir la connoiſſance du

corps animé, peuvent étre connuës par la consideration de l'ame, qui surpasse les autres formes par la noblesse de ses actions.

Nous devons parler de l'ame plus amplement que des autres choses natureles, car la connoissance que nous en pouvons avoir est tres-excellente & tres-vtile.



De l'excellence de la science qui traite de l'ame & des avantages que nous en pouvons recevoir.

CHAPITRE V.

SI nous sçavons que les sciences tirent leur excellence, ou de la noblesse de leur objet, ou de la fin qu'elles regardent, ou de leur certitude, nous jugerons facilement que celle qui traite de l'ame est tres-excellente, parce qu'elle nous donne vne connoissance certai-

ne de nôtre nature, pour nous conduire à celle de Dieu.

Ariſtote nous enſeigne au premier Chapitre du premier Livre de l'ame que la connoiſſance que nous en pouvons avoir eſt vtile pour toutes ſortes de verités.

Pour donner vne claire connoiſſance de cette propoſition, il faut prouver que la ſcience de l'ame eſt vtile pour la Logique, pour la ſcience générale, pour la connoiſſance des choſes natureles, pour la Philoſophie morale & pour la Theologie naturele.

Si nous voulons bien conduire les actions de nôtre raiſon, par le moïen de la Logique nous devons avoir quelque connoiſſance du principe qui les produit, & ſçavoir qu'il arrive par degrés à vne parfaite connoiſſance de la verité; il eſt donc trés évident que la Logique dépend de la ſcience de l'ame.

Il faut faire le méme jugement de la ſcience générale, qui eſt la ſeconde partie de la Philoſophie, car il faut connoître les fonctions de la raiſon

pour établir le premier principe de connoissance, qui est le fondement de toutes les sciences, pour découvrir l'ordre de plusieurs autres principes généraus, qui peuvent servir pour discourir de toutes choses & pour disposer par ordre les premieres proprietés de l'étre. Nous pouvons tirer de la science générale la connoissance de toutes ces verités.

Puis que l'ame est le premier principe de toutes les actions que nous admirons dans les choses animées, la connoissance que nous en pouvons obtenir nous est vtile pour avoir celle des choses natureles, car les choses animées, qui font reluïre tres-parfaitement par leur ordre & par leurs actions la sagesse de Dieu, sont les principales choses que nous devons examiner dans la Physique.

La Philosophie morale dépend entierement de la science de l'ame.

Si nous voulons avoir vne claire connoissance de cette verité, nous devons sçvoir que nous diviserons la Philosophie morale en quatre parties.

La premiere traitera de la felicité.

La seconde expliquera les principes des actions humaines.

La troisiéme établira l'ordre des actions humaines.

La quatriéme nous découvrira les vertus que nous devons pratiquer, & les vices que nous devons combatre.

Si nous voulons discourir clairement de la felicité, nous devons disposer par ordre toutes les propositions que nous devons faire sur cette matiere, & nous devons sçavoir qu'elles appartienent, ou à l'objet qui peut nous rendre heureus, ou à l'action par qui nous pouvons étre vnis au souverain bien. Car comme nous devons connoître la fin derniere qui doit exciter nos desirs & le moïen qui nous y doit conduire, les discours que nous devons faire de la felicité dans la premiere partie de la Philosophie morale, regardent, ou l'objet qui peut nous rendre heureus, ou l'action par qui nous pouvons étre vnis au souverain bien.

On peut facilement prouver que la connoissance de ces deux choses dé-

pend de celle de l'ame, car si nous sçavons par la science qui traite de l'ame que nôtre volonté tend au bien en géneral, nous pourrons facilement conclure dans la Philosophie morale que Dieu doit étre le principal objet de nôtre connoissance & de nôtre amour, parce que nos desirs ne peuvent étre entierement bornés que par la possession d'vn bien qui contient toutes sortes de perfections sans aucun defaut,

Il est trés évident que nous devons sçavoir par la science de l'ame la diferance qui se rencontre entre les actions de nôtre entendement & de nôtre volonté, pour découvrir la plus noble de nos actions, que nous devons exercer pour tendre au souverain bien.

Pour montrer que la science de l'ame est nécessaire pour bien entendre les choses qui doivent étre expliquées dans la seconde partie de la Philosophie morale, il faut sçavoir que les principes des actions humaines sont, ou hors de nous. ou en nous, que Dieu est le principal de ceus qui sont hors de nous & que par ce moïen nous en devons par-

ler dans la seconde partie de la Philosophie morale, entant qu'il est vn principe de nos actions.

Pour connoître de quelle maniere nous devons parler de Dieu dans la Philosophie morale, nous devons examiner ce qu'il fait pour regler nos actions.

Il est certain qu'il nous instruit, & qu'il nous ayde.

Il nous instruit par la loi, & il nous ayde par la grace, c'est pourquoi nous devons traiter de la loi & de la grace dans la seconde partie de la Philosophie morale.

La loi éternele, qui est la raison divine, entant qu'elle raporte toutes choses à leur fin, est sans doute la premiere de toutes les lois. Mais comme il nous est impossible de la connoître par elle méme, nous en devons avoir quelque connoissance par son portrait, c'est a dire, par la loi naturele.

La loi naturele est vne lumiere qui est naturelement imprimée dans nos ames, qui nous découvre le bien que nous devons faire & le mal que nous

devons éviter.

Celui qui ſçait que les preceptes de cette loi doivent étre les premiers fondemens de nôtre conduite, juge facilement que la ſcience de l'ame nous eſt néceſſaire pour en avoir vne claire connoiſſance, parce qu'ils doivent étre diſpoſés ſelon l'ordre des inclinations que nous avons de la nature.

Nous prouverons dans la ſeconde partie de la Philoſophie morale, que la grace qui rend l'homme agreable à Dieu eſt reçûë dans l'eſſence de ſon ame, & que l'ame étant l'origine de ſes puiſſances, qui ſont les principes de pluſieurs actions, la grace, qui eſt dans l'eſſence de l'ame raiſonnable, eſt auſſi la ſource des vertus Theologales, qui conduiſent les plus nobles puiſſances de l'ame à vne fin ſurnaturele.

On void clairement que la connoiſſance de toutes ces verités dépend de celle de l'ame.

Aprés que nous aurons parlé de la loi & de la grace dans la ſeconde partie de la Philoſophie morale, nous explique-

rons les principes qui produisent les actions humaines, qui sont l'entendement, la volonté & l'apétit sensüel. Comme ces principes de nos actions sont du nombre des facultés de l'ame, il est certain que la science de l'ame nous est vtile pour en avoir vne claire connoissance.

On peut facilement prouver que la connoissance des choses qui doivent étre examinées dans la troisiéme partie de la Philosophie morale est fondée sur celle de l'ame, car la parfaite connoissance des actions humaines supose celle des facultés qui les produisent, & la loüange & le blâme qui sont les suites des bonnes & des mauvaises actions, à l'égard de la puissance de celui qui les fait, dépendent de la liberté humaine, qui doit étre établie dans la science qui traite de l'ame.

La méme science est aussi le fondement des verités qu'il faut enseigner dans la quatriéme partie de la Philosophie morale, car on peut trouver le genre de la vertu morale, qui est la premiere partie de sa définition par la di-

vision des choses qui apartienēt à l'ame, la division des vertus peut étre tirée de celle des facultés de l'ame & l'homme doit connoître ses premieres inclinations, pour découvrir les premieres vertus qu'il doit pratiquer pour s'oposer à la violence de ses passions.

Enfin la science qui traite de l'ame est vtile pour la Theologie naturele, car la connoissance de l'ame raisonnable nous sert pour faire quelque jugement des substances qui sont séparées de la matiere, & nous devons tâcher de nous connoître pour arriver à la connoissance de Dieu c'est pourquoi nous devons condamner la curiosité, ou vaine, ou trés-criminele de ceus qui examinent avec beaucoup de soin les ouvrages de Dieu, sans admirer la sagesse de leur cause, ou pour en combatre l'existence.

Puis qu'il est trés vtile de connoître l'ame, il en faut discourir clairement.

Pour en parler clairement, il en faut traiter premierement en général, & en suite en particulier.

Les choses que nous devons dire de

l'ame en général , peuvent étre connuës par l'explication de sa définition & de sa division.

De la définition de l'ame.

CHAPITRE VI.


N peut faire plusieurs questions, pour découvrir l'existence de l'ame, pour en connoître la noblesse & pour en expliquer l'essence , comme on peut demander s'il y a vne ame , de quelle maniere nous en pouvons établir l'existence, ce que nous concevons par l'ame, de quelle façon nous pouvons juger de la noblesse des ames , si l'ame est vne substance ou vn accidant, si elle est, ou la matiere, ou du nombre des formes , ou vn corps composé de matiere & de forme. On peut enfin faire plusieurs autres questions de l'ame en général, qui seront terminées, aussi bien que les precedantes par l'ex-

plication de deux définitions que nous en ferons, dont la premiere nous donnera quelque connoissance de l'ame par ses effés, & la seconde nous en découvrira la nature.

Si nous voulons définir l'ame par ses effés, nous devons dire qu'elle est le premier principe, ou de la nourriture, ou du sentiment, du desir & du mouvement d'vn lieu à l'autre, ou du raisonnement.

Il est trés évident que cette description de l'ame nous en donne quelque connoissance par ses fonctions. Car comme les actions des corps animés sont plus nobles que celles des corps inanimés, nous connoissons facilement, qu'il y a vn principe admirable qui les produit.

La nourriture est la premiere action de l'ame vegetative.

Le sentiment, le desir & le mouvement d'vn lieu à l'autre sont les fonctions de l'ame sensitive.

Enfin le raisonnement est la principale action de l'ame raisonnable.

Aristote au premier Chapitre du se-

cond Livre de l'ame dit qu'e le est vn acte premier substantiel, du corps naturel, qui a plusieurs organes, pour bien exercer plusieurs actions de vie.

Il faut expliquer par ordre toutes les parties de cette définition, pour donner vne claire connoissance de la nature de l'ame, mais il faut montrer auparavant pourquoi l'ame doit étre définie par le corps, de quelle maniere elle se fait connoître & ce qu'entendent les Philosophes par l'ame.

Comme l'ame est vne forme, il faut métre sa matiere ou son sujet dans sa définition, c'est pourquoi la définition de l'ame doit contenir quelque chose qui lui apartient, & quelque chose qui regarde le corps qu'elle anime.

L'ame se fait connoître par la nourriture, par le sentiment, par le desir, par le mouvement d'vn lieu à l'autre & par le raisonnement. Car comme nous venons de dire toutes ces actions prouvent clairement qu'il y a vn principe admirable qui les produit.

Tous les Philosophes entendent par l'ame le premier principe qui don-

ne la vie aus choſes vivantes.

Les propoſitions precedantes, prouvent qu'il faudroit avoir perdu le ſens commun pour douter de l'exiſtence de l'ame, mais il faut examiner ce qu'elle eſt.

La premiere partie de la définition que nous expliquons, nous aprend que l'ame eſt vn acte, c'eſt à dire, vne perfection.

Il faut découvrir de quelle maniere elle eſt vn acte.

La premiere choſe qu'on peut demander ſur ce ſujet eſt ſi l'ame eſt vne ſubſtance, ou vn accidant.

Il eſt certain que l'ame eſt vne ſubſtance. La preuve de cette verité peut étre tirée du dixiéme Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage, où nous avons établi l'exiſtence des formes ſubſtantieles.

L'ame étant vne ſubſtance, eſt ſans doute, ou la matiere, ou du nombre des formes, ou vn corps compoſé de matiere & de forme.

Si nous prouvons que l'ame ne peut étre, ni la matiere, ni vn corps compo-

sé de matiere & de forme, nous ferons connoître qu'elle est du nombre des formes.

Les choses que nous avons dites auparavant, nous enseignent facilement que l'ame est diferante de la matiere, car le corps ou la matiere qui reçoit la vie est vn sujet, mais l'ame étant le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes est quelque chose qui se rencontre dans vn sujet.

La méme verité nous enseigne, que l'ame ne peut étre vn corps composé de matiere & de forme, c'est à dire, qu'il est impossible que l'ame soit vn corps composé de matiere & de forme, puis qu'elle est le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes.

Il est vrai qu'vn corps peut étre le principe de quelque action de vie, mais il est impossible qu'vn corps soit le premier principe de la vie.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir qu'il ne convient pas à vn corps d'étre le principe de la vie, entant qu'il est vn corps, parce que tout corps n'est pas vivant,

mais il convient à vn corps d'être le principe de la vie, entant qu'il estvn tel corps.

Il est certain qu'vn corps est vn tel corps par vne premiere chose qui le fait être ce qu'il est; disons donc que l'ame étant le premier principe qui donne la vie aus choses vivantes ne peut être vn corps composé de matiere & de forme.

Nous avons montré dans la quatriéme partie de la Logique que les propositions générales sont tres-vtiles pour éviter plusieurs repetitions, parce que la proposition générale étant prouvée, les particulieres le sont aussi.

Ce precepte nous fait connoître, que l'ame n'étant pas vn corps composé de matiere & de forme, ne peut être, ni le feu, ni l'air, ni aucun des autres elemens, c'est pourquoi il est facile de combatre l'erreur des anciens Philosophes touchant sa nature.

Puis que l'ame ne peut être, ni la matiere, ni vn corps composé de matiere & de forme, il faut conclure qu'elle est vne forme substantiele.

Comme la forme substantiele est l'a-

cte ou la perfection de la matiere, l'ame est l'acte ou la perfection du corps qu'elle anime.

Il faut dire qne l'ame est vn acte premier, pour la distinguer de son action, qui est vn acte second, & des formes des elemens, qui exercent toûjours leurs actions, pourveu qu'elles ne soient pas empéchées.

Ce n'est pas assés de sçavoir que l'ame est vn acte premier pour en bien connoître la nature. Car comme nous avons montré dans le sixiéme Chapitre de la seconde partie de la science générale l'acte premier est, ou substantiel, ou accidantel, c'est pourquoi il faut assûrer que l'ame est vn acte premier substantiel, pour la distinguer de ses puissances, & des habitudes qu'elle peut recevoir.

Pour connoître de quelle maniere l'ame est l'acte ou la perfection du corps animé, il faut sçavoir qu'vn méme tout, qui peut avoir plusieurs formes accidanteles, n'a qu'vne forme substantiele, parce que la forme substantiele fait qu'vne chose est absolument ce qu'elle est.

Ces verités prouvent, que lors que nous soûtenons que l'ame est l'acte ou la perfection du corps, nous voulons faire connoître qu'elle le fait étre vn corps & vn corps vivant, car vn individu peut étre par vne méme forme substantiele vne substance, vn corps & vn tel corps.

Comme le corps animé est du nombre des corps naturels, ses parties reçoivent le nom de nature, d'où vient qu'Aristote dit au premier Chapitre du second Livre de l'ame qu'elle est la premiere perfection du corps naturel, mais il ajoûte que le corps qu'elle anime est organique, c'est à dire, qu'il a plusieurs organes pour bien exercer plusieurs actions de vie.

Il est vrai qu'Aristote dit dans la définition de l'ame que nous expliquons, que le corps animé a la vie en puissance, d'où vient que quelques Philosophes disent qu'Aristote tombe dans vne évidente contradiction dans la définition qu'il donne de l'ame. Car comme avoir la vie en puissance & ne ne l'avoir pas actuelement ne sont qu'vne méme cho-

ſe, ſi le corps animé a la vie en puiſſance, il eſt animé & ne l'eſt pas, ce qui eſt impoſſible.

Si ces Philoſophes avoient l'art d'ôter les ambiguités, qui font naître facilement l'erreur dans l'eſprit, ils ne combatroient pas la définition qu'Ariſtote nous a donnée de l'ame pour en expliquer la nature, car ils ſçauroient que la vie que l'ame donne au corps eſt, ou premiere, ou ſeconde, qu'elle lui donne la premiere, quand elle l'anime & qu'elle lui donne la ſeconde, lors qu'elle lui fait exercer des actions de vie.

Quand Ariſtote dit que le corps animé a la vie en puiſſance, on void clairement qu'il parle de la vie ſeconde, c'eſt à dire, qu'il veut nous faire connoître que le corps animé a pluſieurs organes pour bien exercer pluſieurs actions de vie.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verité, & pour répondre à pluſieurs dificultés qu'on peut faire ſur ce ſujet, il faut ſçauoir qu'vne faculté demande deux diſpoſitions, à l'égard du

corps, la premiere lui eſt néceſſaire pour y étre recûë, & la ſeconde lui eſt néceſſaire pour y bien exercer ſon action. il eſt certain que la premiere peut étre ſans la ſeconde, c'eſt pourquoi Ariſtote a dit que le corps animé à la vie en puiſſance.

Ces verités nous enſeignent clairement, que lors qu'Ariſtote aſſûre qu'vn enfant exerce premierement la vie d'vne plante, en ſecond lieu celle d'vn animal & en troiſiéme lieu celle de l'homme, il ne veut pas ſoûtenir que l'ame vegetative, la ſenſitive & la raiſonnable y ſoient ſucceſſivement introduites, mais qu'il veut ſeulement nous faire connoître, qu'vn enfant exerce premierement les actions d'vne plante, en ſecond lieu celles d'vn animal & en troiſiéme lieu celles de l'homme.

L'ame, qui eſt plus noble que les autres formes, fait parétre ſa nobleſſe par la diverſité de ſes actions, c'eſt pourquoi elle a beſoin de pluſieurs organes pour les bien exercer, car vn organe ne doit faire qu'vne fonction pour la bien faire.

Il est vrai que les animaus ont plus d'organes que les plantes, mais l'experience nous aprend que le nombre des organes dont se sert l'ame raisonnable pour exercer ses fonctions, ne surpasse pas celui des organes de l'ame sensitive ; on pourroit donc soûtenir que l'ame raisonnable n'est pas plus noble que la sensitive, puis qu'vn organe ne doit exercer qu'vne fonction pour la bien faire, & que l'ame fait parétre sa noblesse par la diversité de ses actions.

Pour répondre à cette dificulté il faut dire que l'ame raisonnable exerce les actions qui lui sont propres sans organe corporel, pour nous faire connoître qu'elle a vn étre independāt de celui du corps, & qu'elle en peut étre séparée.

L'étroite liaison qui est entre l'ame & le corps, prouve clairement que l'ame n'est pas dans le corps de la méme façon qu'vn Pilote est dans le vaisseau qu'il conduit, mais qu'elle est vnie au corps qu'elle anime.

Puis que l'ame est la forme du corps, elle n'est pas seulement dans la partie où elle exerce ses principales fonctions,

mais elle eſt dans toutes les parties continuës du corps, La preuve de cette verité peut étre tirée des mémes raiſons qui établiſſent l'exiſtence de l'ame. Car puis que les effés nous conduiſent à la connoiſſance de leurs cauſes , les actions de vie ſont des preuves trés évidentes de la preſence de l'ame ; il faut donc conclure que l'ame eſt dans toutes les parties continuës du corps , parce que châque partie du corps animé excerce quelque action de vie.

Enfin il eſt trés-évident que l'ame des plantes peut étre diviſée par la diviſion de la matiere. Il faut faire le méme jugement de celle des beſtes, puis qu'elle eſt materiele , mais l'ame raiſonnables, qui eſt indiuiſible, eſt toute dans châque partie du corps , parce qu'elle eſt ſpiritüele & immortele , comme nous montrerons à la fin de cét ouvrage.

Si la définition de l'ame nous a donné quelque connoiſſance de ſa nature , nous en devons faire la diviſion , pour la connoître plus clairement , & pour

élever nôtre esprit à la connoissance de Dieu, que nous ne pouvons connoître en cette vie que par ses effés, & qui fait rélüire parfaitement sa sagesse dans les degrés des choses vivantes,



De la division de l'ame.

CHAPITRE VII.

Les Philosophes disent ordinairement que l'ame est, ou végetative, ou sensitive, ou raisonnable.

La premiere, qui convient aus plantes, se fait connoître par la nourriture,

La seconde, qui se rencontre dans les bestes, se fait connoître par le sentiment, par le desir & par le mouvement d'vn lieu à l'autre.

Enfin la troisiéme, qui éleve l'homme au dessus des bestes, fait parétre sa

noblesse par le raisonnement.

Puis que l'ame est la forme des choses animées, & que les plantes sont aussi bien que les bestes diferantes en espece, on pourroit dire que le nombrn des ames est égal à celui des especes des choses animées.

Ie demeure d'acord de cette verité, mais je soûtiens qu'elle ne détruit pas la division que les Philosophes font de l'ame, lors qu'ils assûrent qu'elle est, ou végetative, ou sensitive, ou raisonnable, car ils veulent seulement nous faire connoître par cette division qu'il y a trois ames en général, pour nous découvrir trois degrés diferans de noblesse que nous devons considerer dans les actions de l'ame.

La preuve de la division precedante peut étre tirée, ou des diferantes actions de l'ame, entant qu'elle surpassent d'vne maniere diferante les actions des choses inanimées, ou de l'ordre des choses vivantes. Car comme l'ame se fait connoître par ses actions, & qu'elle donne la vie aus corps, le nombre des ames en général peut étre tiré, ou des diferantes

diferantes actions de l'ame, ou de l'ordre des choses vivantes.

Si nous voulons établir clairement le nombre des ames en général par la diversité de leurs actions, nous devons sçavoir que le parfait moïen de connoître les choses doit répondre à leur être, que les causes, qui precedent, par nature, les effés qui en dépendent, les surpassent en clarté, selon la connoissance intellectuele, comme nous avons montré dans le dixseptiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, & que les effés sont plus clairs que leurs causes, selon la premiere connoissance des hommes, qui arrivent ordinairement à la connoissance des causes par celle de leurs effés.

Cette proposition générale nous enseigne, que les actions nous donnent la connoissance des formes qui les produisent.

Si les actions nous font connoître les formes qui les produisent, les actions de vie sont des preuves trés évidentes de la presence de l'ame.

Les actions de vie sont celles qui sont

relevées au dessus des actions des choses inanimées.

L'ordre des propositions precedantes, nous aprend que le nombre des ames doit répondre à celui des degrés qui élevent les actions des choses animées au dessus de celles des choses inanimées.

Pour découvrir le nombre de ces degrés, nous devons examiner la nature des actions qui vienent des choses inanimées, & pour en avoir vne parfaite connoissance nous y devons considerer trois degrés.

Premierement, elles sont hors de la chose qui agit, comme l'action du feu, qui échaufe le bois ou l'eau.

En second lieu, elles sont produites par le moïen des premieres qualités, ou par celles qui en dépendent, comme le feu échaufe le bois par sa chaleur, & il tend en haut par sa legereté.

En troisiéme lieu, elles sont recûës dans vn sujet corporel, comme l'action du feu qui échaufe le bois.

Les actions des choses vivantes sont relevées par trois degrés au dessus de

celles des choses inanimées.

Premierement, la nourriture & l'acroissement, qui sont des actions de l'ame vegetative, ne sont pas hors de la chose qui se nourrit.

En second lieu, les actions de la veuë, & celles des autres sens, qui sont reçûës dans les facultés qui les produisent, ne doivent pas leur naissance aus premieres qualités, mais elles dépendent des images qui vienent des objés, comme nous montrerons, lors que nous parlerons de l'ame sensitive.

En troisiéme lieu, les actions de l'ame raisonnable sont reçûës dans les facultés spiritueles qui les produisent.

L'ordre des propositions precedantes, qui fait reluïre la sagesse de Dieu dans les actions des choses animées, prouve clairement qu'elles sont relevées par trois degrés au dessus de celles des choses inanimées, car l'action du feu qui échaufe le bois ou l'eau est hors de lui, mais la nourriture & l'acroissement ne sont pas hors de la plante qui les produit. Les actions des choses inanimées sont produites par le

moïen des premieres qualités ou par celles qui en dependent, mais les actions de la veuë & celles des autres sens dépendent des images qu'ils reçoivent de leurs objés. Enfin les actions des choses inanimées sont reçûës dans vn sujet corporel, mais les actions qui apartienent proprement à l'ame raisonnable sont reçûës dans les facultés spirituëles qui les produisent.

Pour avoir vne plus claire connoissance de cét ordre, qui nous fait admirer la sagesse de Dieu, nous devons considerer que l'action de l'ame est exercée, ou par vn organe corporel & par le moïen des premieres qualités, ou par vn organe corporel seulement, ou sans organe corporel.

La premiere apartient à l'ame vegetative, la seconde vient de l'ame sensitive & la troisiéme est l'action de l'ame raisonnable, car les actions des plantes sont exercées par des organes & par les premieres qualités, parce que la nourriture dépend de la chaleur, Mais comme cette action n'est pas hors de la chose qui se nourrit, nous pouvons facile-

ment connoître que le principe qui la produit est plus noble que les formes des choses inanimées.

Les actions de la veuë & celles des autres sens prouvent que l'ame sensitive est plus noble que la végetative, car les actions de la premiere, qui sont exercées par des organes corporels, ne sont pas produites par les premieres qualités, mais elles dépendent des images qui vienent des objés.

Il est vrai que la chaleur, le froid, l'humidité & la seicheresse servent à la parfaite disposition des organes de l'ame sensitive, mais il est trés évident que les actions de cette ame ne doivent pas étre atribuées à ces qualités.

Enfin les actions qui apartienent à l'ame raisonnable sont exercées sans organe corporel, comme nous montrerons à la fin de cét ouvrage, lors que nous y prouverons que l'ame raisonnable est spirituele & immortele.

Aprés avoir fait connoîtte par la diversiré des actions de l'ame qu'elle est, ou végetative, ou sensitive, ou raisonnable, il faut tirer la preuve de la mé-

me verité de l'ordre des choses vivantes qui nous découvrira celui que Dieu garde, lors qu'il se communique à ses créatures.

Si nous voulons connoître clairement l'ordre qui reluït dans les choses vivantes, dont les vnes sont plus parfaites que les autres, nous devons sçavoir qu' elles contienent le principe de leur mouvement, & qu'elles se meuvent elles mémes.

Cette verité nous aprend, qu'elles font parétre leur noblesse par la perfection de leur mouvement, & que par ce moïen les vnes sont plus parfaites que les antres, quand elles se meuvent d'vne plus excellente maniere.

Pour découvrir la diuersité des mouvemens des choses vivantes, il faut considerer trois degrés dans l'ordre des causes du mouvement.

Premierement, la fin fait agir la cause efficiente.

En second lieu, la cause efficiente principale agit par sa forme

En troisiéme lieu, la cause principale agit par vn instrument, qui sert à l'exe-

cution de l'action & qui agit par la force de la cause principale.

Il y a des choses vivantes qui se meuvent, à l'égard de l'execution du mouvement, & qui ne se meuvent pas, à l'égard de la forme qui est le principe de leur mouvement, ni à l'égard de leur fin.

Pour avoir vne claire conuoissance de cette verité, il faut considerer que les plantes se meuvent, à l'égard de l'execution du mouvement, selon la nourriture & l'acroissement. Mais elles ne se meuvent pas, à l'égard de la forme qui est le principe de leur mouvement, c'est à dire, qu'elles n'aquierent pas par leur mouvement cette forme qu'elles ont reçûë de la nature. Elles ne se meuvent pas non plus, à l'égard de leur fin, parce qu'elle est déterminée par la nature.

Les bestes se meuvent d'vne maniere plus excellente que les plantes, car elles ne se meuvent pas seulement, à l'égard de l'execution du mouvement, mais elles se meuvent encore, à l'égard de la forme qui est le principe de leur

mouvement, parce que les images qui donnent à leur imagination la connoiſſance du bien & du mal ſenſible, ſont produites par les objés & par l'action du ſens externe, comme nous montrerons, lors que nous parlerons de l'ame ſenſitive.

Les beſtes, qui ſe meuvent, à l'égard de la forme qui eſt le principe de leur mouvement, ne ſe meuvent pas, à l'égard de la fin qui les fait agir, car pour ſe mouvoir, à l'égard de la fin, il faut faire le raport de la fin avec les moïens qui ſont néceſſaires pour y arriver, & ce raport dépend de la raiſon, qui ne ſe rencontre pas dans les beſtes.

Ces verités prouvent, que l'homme eſt la plus noble des choſes animées, puis qu'il ſe meut à l'égard de la fin qu'il connoît par ſon entendement, & qu'il choiſit par ſa volonté.

Pour répondre à quelques dificultés qu'on peut faire pour combatre la diviſion de l'ame qne nous venons d'établir, il faut ſçavoir que le nombre des choſes animées n'eſt pas égal à celui des facultés de l'ame, & que la divi-

ſion qu'il faut faire de l'ame en général, ne doit pas répondre au nombre des choſes animées,

Il eſt vrai qu'il y a en général cinq facultés de l'ame, comme nous le pouvons connoître par la premiere définition de l'ame que nous avons faite dans le Chapitre precedant, il n'y a pourtant que quatre ſortes de choſes animées, ſçavoir les plantes, les animaus immobiles, ceus qui ſe meuvent d'vn lieu à l'autre pour avoir les choſes qui ſont néceſſaires pour la conſervation de leur vie & l'homme. Car comme les cinq ſentimens des hommes touchant l'établiſſement d'vne connoiſſance aſſûrée peuvent être reduis à quatre, comme nous avons montré dans le ſecond Chapitre de la premiere partie de la ſcience générale, les cinq générales facultés de l'ame apartienent ſeulement à quatre ſortes de choſes animées, parce que le ſens & l'apétit ſont deux facultés inſéparables, puis que l'vne ſeroit inutile ſans l'autre.

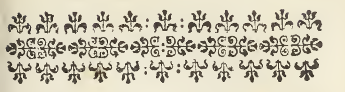
Bien qu'il y ait quatre ſortes de choſes animées, il faut dire que l'ame en

général eſt , ou végetative , ou ſenſitive, ou raiſonnable ; car comme nous venons de prouver la diviſion que nous en devons faire doit étre tirée de la diverſité de ſes actions , entant qu'elles ſurpaſſent d'vne maniere diferante les actions des choſes inanimées.

Tous les Philoſophes demeurent d'acord que l'ame agit par ſes puiſſances, mais les vns ſoûtienent que les puiſſances de l'ame ne ſont pas diferantes de ſon eſſence , & les autres tienent le parti contraire.

Pour bien combatre l'erreur des premiers , il faut prouver par pluſieurs raiſons que les puiſſances de l'ame ſont diferantes de ſa nature.





Des raisons qui prouvent que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence.

CHAPITRE VIII.

CEvs qui soûtienent que les puissances de l'ame ne sont pas diferantes de son essence tombent ordinairement en contradiction, lors qu'ils demeurent d'acord dans la Logique que l'Entendement, la volonté & les autres puissances de l'ame sont du nombre des qualités.

On peut détruire leur erreur par plusieurs raisons, qui sont, ou communes à tous les agens particuliers, ou propres aus puissances de l'ame.

Si nous voulons faire connoître clairement que les puissances de l'ame sont diferantes de sa nature par vne raison

commune à tous les agens particuliers, nous devons sçavoir que nous devons faire vn méme jugement des choses qui sont semblables, que nous devons commencer par les choses les plus claires, pour arriver à la connoissance de celles qui ne sont pas si évidentes & que nous devons prouver par vne méme proposition générale les deux propositions qui representent les jugemens que nous faisons des choses qui ont quelque convenance.

La pratique de ces trois preceptes, que nous avons établis dans la quatriéme partie de la Logique, nous aprendra clairement que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence. Car comme les formes des choses inanimées agissent par des qualités qui sont diferantes de leur nature, l'ame agit par des puissances qui sont diferantes de son essence. Car puis qu'il n'apartient qu'à Dieu, qui est absolument indépendant, d'agir par son essence, tout agent créé agit par quelque chose qui est ajoûtée à sa nature, c'est à dire, par des puissances qui en sont diferantes.

Pour avoir vne claire connoissance de de ces verités, il faut considerer trois choses dans les agens créés, sçavoir leur action, la puissance qui la produit & la source de cette puissance, qui est leur essence.

Ces trois choses ne sont point diferantes en Dieu, qui étant absolument indépendant est exemt de toute sorte de composition, mais elles sont diferantes dans tous les agens créés, parce qu'il n'apartient pas à toute chose entant qu'elle est vn étre de produire vn effet, puis que la matiere premiere, qui est du nombre des étres, n'agit pas, mais il apartient seulement de produire vn effet aus choses qui ont reçû la puissance d'agir, cette puissance est ajoûtée à leur nature, c'est pourquoi il faut assûrer que tout agent créé agit par des puissances qui sont diferantes de son essence.

Comme on peut montrer par plusieurs raisons propres aus puissances de l'ame qu'elles sont diferantes de son essence, il en faut découvrir la source, selon le precepte que nous avons établi

dans la quatriéme partie de la Logique.

Elles peuvent étre tirées, ou de la diferance des puiſſances de l'ame, ou du raport qu'elles ont, ou avec le ſujet qu'elles perfectionnent, ou les vnes avec les autres.

Pour montrer clairement que la diferance qui ſe rencontre entre les puiſſances de l'ame prouve qu'elles ſont diferantes de ſa nature, il faut ſçavoir qu'il y a des actions dans les choſes vivantes qui ſont exercées par vn organe corporel, comme l'action de la veuë, & qu'il y en a d'autres qui ſont exercées ſans organe corporel, comme l'action l'éntendement.

Comme la nature de chaque choſe doit répondre aus actions qui la ſuivent, les actions qui ſont exercées par vn organe corporel dépendent des facultés qui ſont atachées au corps, mais celles qui ſont exercées ſans organe corporel ont vn étre indépendant de celui du corps; il eſt donc trés-certain qu'il y a des facultés de l'ame qui ſont atachées au corps, & qu'il y en a d'autres qui ne ſont reçûës que dans l'ame.

Ces verités nous enseignent, que si les puissances de l'ame n'étoient autre chose que son essence, vne méme chose seroit par elle méme atachée au corps, & indépendante du corps, ce qui est impossible, c'est pourquoi il faut assûrer que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence,

La preuve de la méme conclusion peut étre tirée du raport que les puissances de l'ame ont avec le sujet qu'elles perfectionnent.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité par l'ordre de quelques propositions, il faut sçavoir que toute perfection doit avoir du raport avec le sujet qu'elle perfectionne, car toutes sortes de perfections ne se rencontrent pas indiferamment en toutes sortes de sujés.

Puis que toute perfection doit avoir du raport avec le sujet qu'elle perfectionne, les choses qui sont distinguées par la diversité de leurs propositions ont des perfections de diferance nature.

Cette proposition générale, nous en-

ſeigne que les organes du corps animé, qui ſont diſtingués par la diverſité de leurs proportions, ont des perfections diferantes..

Puis que c'eſt l'ame qui les perfectionne, il faut dire qu'elle les perfectionne d'vne diferante maniere.

Il eſt trés évident que l'ame ne perfectionne pas d'vne diferante façon les organes du corps animé, à l'égard de l'étre qu'elle leur donne, car étant vne forme ſubſtantiele, elle donne vn méme étre à tout le corps. Mais elle les perfectionne d'vne diferante maniere, a l'égard des perfections qui ſuivent leur étre & qui ſont les principes de leurs actions. Ces perfections, dont l'ame ſe ſert pour exercer pluſieurs actions qui nous découvrént la nobleſſe de leur principe, ſont apelées puiſſances ou facultés, c'eſt pourquoi il faut conclure que les puiſſances de l'ame ſont diferantes de ſon eſſence, & qu'elles en dépendent comme de leur ſource.

La preuve de cette verité peut étre encore tirée du raport que les puiſſances de l'ame ont les vnes avec les autres.

tres. Car puis que les vnes meuvent les autres, il est certain qu'elles sont diferantes de l'essence de l'ame, parce qu'vne méme chose ne peut étre muë par elle-méme, à l'égard d'vne méme chose.

Aprés avoir montré que les puissances de l'ame sont diferantes de sa naturre, il faut dire quelque chose de leur ordre. Car comme la sagesse, qui reluït dans les ouvrages de Dieu, demande que la multitude qui dépend de l'vnité soit disposée par ordre, il y a quelque ordre entre les puissances de l'ame, qui peut étre consideré, ou par raport à la dépendance des vnes à l'égard des autres, ou par raport à l'ordre de leurs objés.

Il peut étre consideré en la premiere façon, ou selon la génération des puissances de l'ame, ou selon leur noblesse.

Si nous voulons parler de l'ordre des puissances de l'ame selon leur génération, nous devons dire que les puissances de l'ame végetative precedent celles de l'ame sensitive, & que les puissances de l'ame sensitive precedent celles

de l'ame raisonnable. Mais si nous en voulons discourir selon leur noblesse, nous devons assûrer que les puissances de l'ame raisonnable precedent celles de l'ame sensitive, qu'elles conduisent.

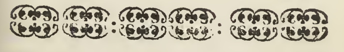
Si nous considerons l'ordre des puissances de l'ame, par raport à celui de leurs objés, nous trouverons qu'il y a de l'ordre entre quelques puissances de l'ame sensitive, comme entre la veuë, l'ouye & l'odorat, car la lumiere, qui est l'objet de la veuë & qui est commune aus corps superieurs & aus inferieurs, precede par nature le son, qui est l'objet de l'ouye, & le son, qui se fait entendre dans l'air, precede l'odeur, qui vient du mélange des elemens.

Lors que les puissances sont disposées par ordre, l'action de l'vne dépend de celle de l'autre, c'est pourquoi on peut dire qu'il n'y a point d'ordre entre les puissances de l'ame. Car comme l'action de la veuë ne dépend pas de celle de l'ouye, l'action de l'ouye ne dépend pas de celle de la veuë.

Nous pouvons répondre à cette di-

ficulté, par lé moien de la division qui a été faite auparavant, car elle nous aprend que l'ordre des puissances de l'ame peut étre consideré, ou par raport à la dépendance des vnes à l'égard des autres ou par raport à l'ordre de leurs objés.

Puis que les puissances de l'ame sont diferantes de son essence, il en faut examiner les causes, pour en avoir vne claire connoissance.



Des causes des puissances de l'ame.

CHAPITRE IX.



IL est certain que les puissances de l'ame ne sont pas faites de quelque matiere, qu'elles sont reçûës dan vn sujet, qu'elles regardent vn objet & qu'elles n'ont point de forme, puis qu'elles sont les formes du sujet où elles resident.

Ces verités nous enseignent, que si nous voulons discourir par ordre des

causes des puissances de l'ame, nous en devons examiner la fin, la cause efficiente, le sujet & l'objet, selon les discours généraus que nous avons établis dans le dernier Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, pour faire connoître combien de causes se rencontrent en châque chose.

Pour bien parler de la fin des puissances de l'ame, il faut sçavoir que la fin peut étre prise, our pour vne chose pour qui vne autre chose peut étre desirée, ou pour l'action de quelque faculté, ou pour le sujet qui peut recevoir quelque perfection, comme nous avons montré dans le sixiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale.

Si nous prenons la fin pour vne chose pour qui vne autre chose peut étre desirée, la fin & l'objet des puissances de l'ame ne sont qu'vne méme chose, comme ce qui est intelligible est la fin & l'objet de nôtre entendement.

Si nous prenons la fin pour l'action de quelque faculté, la fin des puissances de l'ame consiste dans les actions qu'elles doivent exercer.

Enfin si nous prenons la fin pour le sujet qui peut recevoir quelque perfection, l'ame méme est la fin de ses puissances, parce qu'elle fait parétre sa noblesse par la diversité de ses actions & des facultés qui les produisent.

L'ame est la cause efficiente de toutes ses puissances de la méme façon que tout sujet est la source de ses proprietés.

Il est vrai que nous ne pouvons pas sçavoir de quelle maniere l'ame raisonnable produit les puissances qui sont atachées au corps, mais il est facile de prouver qu'elle en est la source. Car puis qu'elle est vne forme substantiele, elle donne l'étre au corps.

Cette proposition prouve, que tout ce qui convient au corps animé, entant qu'il est animé, vient de l'ame qui l'anime.

Il est certain que les facultés de l'ame qui sont corporeles, convienent au corps animé, entant qu'il est animé, c'est pourquoi il faut assûrer que l'ame raisonnable est non seulement la source des puissances qu'elle reçoit, mais encore de celles qui sont atachées au corps.

Nous pouvons découvrir le ſujet des puiſſances de l'ame par la nature de ſes actions, car le ſujet des puiſſances de l'ame eſt ce qui peut exercer des actions de vie.

Ce qui peut exercer des actions de vie n'eſt pas diferant de ce qui les produit, c'eſt pourquoi les actions de vie & les puiſſances qui en ſont les cauſes prochaines ſont dans vn méme ſujet; nous pouvons donc découvrir le ſujet des puiſſances de l'ame par la nature de ſes actions.

Les actions qui dépendent de l'ame ſont exercées, ou ſans organe corporel, comme l'action de l'entendement, ou par vn organe corporel, comme l'action de la veuë.

Quand les actions ſont exercées ſans organe corporel, les puïſſances qui les produiſent ſont reçûës dans l'ame comme dans leur propre ſujet.

Lors que les actions ſont exercées par vn organe corporel, les puiſſances qui les produiſent apartienent au tout, c'eſt à dire, qu'elles ſont atachées au corps, & qu'elles dépendent de l'ame pour y

exercer leurs fonctions.

Il est trés évident que les puissāces qui sont reçûës dans l'ame l'acompagnent, lors qu'elle quite le corps, mais il ne faut pas faire le méme jugement de celles qui sont des proprietés du corps animé, car l'accidant cesse d'étre par la destruction de son sujet.

On pourroit dire, que toutes les puissances de l'ame en sont inséparables, puis qu'elles en sont des proprietés.

Il est facile de répondre à cette dificulté, car les facultés qui sont reçûës dans l'ame, en sont des proprietés, mais ses facultés corporeles sont des proprietés du corps animé.

Les premieres sont inséparables de l'ame, mais les autres en peuvent étre séparées. Il est vrai qu'elles dépendent de l'ame comme de leur source, mais elles sont atachées au corps, c'est pourquoi leur destruction suit celle du corps.

Aprés avoir parlé de la fin, de la cause efficiente & du sujet des puissances de l'ame, il faut discourir de leur objet, où il faut prouver qu'elles tirent leur dife-

rance & leur noblesse de leurs objés.

Comme les moïens tirent leur diferance de leur fin, la diversité des puissances de l'ame est fondée sur la diversité de leurs objés, mais il faut remarquer qu'elle ne doit étre attribuée à toute sorte de diferance qui se rencontre dans leurs objés, parce qu'elle vient seulement de celle qui leur convient, entant qu'ils sont les objés des facultés de l'ame, comme il arrive à ce qui est sensible d'étre du nombre des plantes ou des animaus, mais ces choses, qui lui arrivent par accidant, ne lui convienent pas entant qu'il est sensible, c'est pourquoi la diferance des sens n'en peut étre tirée; & il faut assûrer qu'elle est fondée sur la diversité des choses sensibles.

Celui qui sçait que les moïens tirent leur noblesse de la perfection de leur fin, juge facilement que les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étenduë de leurs objés.

Ce principe nous aprend, que les facultés végetatives, qui ont pour objet le corps qui est vni à l'ame, ne sont pas si

si nobles que les sensitives, qui ont pour objet ce qui est sensible, & que l'entendement & la volonté, qui ont pour objet l'étre en général, sont les plus nobles facultés de l'ame.

Pour répondre à quelques dificultés qu'on pourroit faire sur ce sujet, & pour découvrir la diferance qui se rencontre entre le sens, l'entendement, la volonté, l'apétit sensuel, & la puissance qui meut les animaus d'vn lieu à l'autre, il faut sçavoir que les facultés qui ont pour objet ce qui est sensible & l'étre en général, ne regardent pas seulement le corps qui est vni à l'ame, mais qu'elles regardent encore les choses exterieures.

Les choses exterieures, qui sont l'objet des actions de l'ame, lui doivent étre en quelque façon vnies.

Pour connoître de quelle façon elles lui sont vnies, il faut sçavoir que tout agent doit toucher le patiẽt, ou par soi, ou par quelque qualité, comme nous avons montré dans le quatriéme Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage, que l'objet des actions de l'ame en est le ter-

me & que le mouvement doit étre vni à son terme.

Selon ces principes nous devons assûrer, que les choses exterieures sont en quelque façon vnies à l'ame, ou entant qu'elle les atire, ou entant qu'elle s'y porte, par le moïen de quelques facultés.

Pour avoir vne plus claire connoissance de cette verité, il faut considerer que les choses exterieures, qui sont l'objet des actions de l'ame, lui sont en quelque façon vnies, ou entant qu'elles ont reçûës dans quelques facultés, ou entant que l'ame s'y porte par d'autres facultés.

Elles sont reçûës dans quelques facultés, par vne image qui les represente, ou par vne image corporele, dás le sens, qui est, ou externe, ou interne, ou par vne jmage spiritüele, dans l'entendement, qui peut étre apelé, ou agent, entant qu'il produit des images qui sont semb ables à celles qui representent les objés à l'imagination, ou patient, entant qu'il reçoit les images qu'il fait.

L'ame se porte aus choses exterieu-

res, ou comme à quelque bien qui l'atire, par les facultés qui desirent, qui sont, ou la volonté, ou l'apétit sensüel, ou comme au terme du mouvement auquel elle tend par la puissance qui meut les animaus d'vn lieu à l'autre.

Aprés avoir parlé de l'ame en général & de ses puissances, il faut discourir de l'ame en particulier, & il faut commencer ce traité par celui de l'ame végetative.

De l'ame Vegetative.

CHAPITRE X.


OVR expliquer par ordre les choses qui apartienent à l'ame végetative, il en faut examiner la nature, & & les facultés.

La nature de l'ame végetative peut étre facilement connuë par les choses

que nous avons dites de l'ame en général. Car puis qu'elle eſt la premiere perfection du corps qu'elle anime & la ſource des autres perfections qui lui convienent, il eſt certain qu'elle en eſt la forme ſubſtantiele,

Puis que les choſes reſpectives ſont fondées ſur celles qui ſont abſoluës, la comparaiſon que nous pouvons faire des facultés de l'ame végetative, à l'égard de leur diferance & de leur ordre en ſupoſe vne conſideration abſolüe, & comme l'explication des choſes générales doit preceder celle des choſes particulieres, le diſcours que nous devons faire en général des facultés de l'ame végetative, doit preceder celui que nous en devons faire en particulier.

Les facultés de l'ame végetative ſont néceſſaires, ou pour donner l'être au corps vivant, ou pour le conſerver dans l'être qu'il a reçû, ou pour lui procurer la grandeur qui lui eſt néceſſaire pour exercer ſes fonctions.

Pour avoir vne plus claire connoiſſance des facultés de l'ame végetative, il faut conſiderer qu'elles ſont, ou pour

l'individu, ou pour la conservation de l'espece, sçavoir la faculté qui regarde la génération.

Les facultés de l'ame végetative qui sont par l'individu sont, ou principales, ou dépendantes.

Les premieres lui procurent, ou la nourriture, ou l'acroissement, & les autres lui servent, ou pour atirer l'aliment, ou pour le retenir, ou pour chasser les excremens, ou pour convertir l'aliment en la substance du corps animé.

Il est vrai qu'Aristote définit l'ame végetative par raport à la génération au second Livre de l'ame, mais ce passage ne doit pas nous obliger à croire qu'il n'y ait qu'vne action dans l'ame végetative & qu'il ne s'y rencontre par ce moïen qu'vne faculté, sçavoir celle qui regarde la génération.

Si nous voulons sçavoir pourquoi Aristote définit l'ame végetative par la génération, nous devons considerer que les actions de cette ame sont en quelque façon disposées par ordre.

La nourriture, qui est la premiere action de l'ame végetative, conserve

vne chose dans l'être qu'elle a reçû.

L'acroissement, qui est vne action plus parfaite que la nourriture, fait qu'vne chose aquiert la grandeur qui lui est nécessaire pour exercer ses fonctions.

En fin la génération, par qui vne chose communique à vne autre l'être qu'elle a reçû, est la plus noble operation de l'ame végetative; il ne faut donc pas s'étonner pourquoi Aristote définit l'ame végetative par raport à la génération, parce que les choses peuvent tirer leur nom de la principale fin qu'elles regardent.

La faculté qui procure la nourriture peut être connuë par son objet, dont elle tire sa diferance, & par son action.

Elle a pour objet l'aliment, qui à l'égard des animaus est, ou éloigné, ou moïen, ou prochain.

L'aliment éloigné, qui doit être en partie semblable & en partie dissemblable à la chose qu'il doit nourrir, est vne substance corporele & composée, parce qu'il doit réparer la perte d'vne substance de cette nature.

L'aliment moïen reçoit le nom de chyle, & le prochain est le sang. Il faut pourtant remarquer que le sang doit recevoir plusieurs changemens pour être converti en la substance du corps animé.

Nous ne parlerons pas de la nourriture, car on n'est pas encore d'acord de quelle maniere elle se fait. Quelques Philosophes qui se sont adonnés particulierement à l'anatomie ont remarqué les veines lactées, dont les anciens avoient parlé & qui ont été combatuës par plusieurs anatomistes. La circulation du sang a beaucoup de protecteurs, & les raisons qu'ils prenent pour l'établir sont fort probables. Nous esperons que leurs recherches seront vtiles au public, que la medecine recevra quelque perfection aussi bien que les autres ars qui se sont perfectionnés de tems en tems & nous exhortons ceus qui passẽt leur vie à faire plusieurs experiences de l'air, de l'ément, du vuide & de plusieurs autres choses dont la cõnoissance est ou inutile ou cachée à l'esprit des hommes, comme Dieu nous l'enseigne

au troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique, de renoncer à leurs ocupations, ou ridicules & indignes de la méditation d'vn Philosophe, ou crimineles, pour s'apliquer à la connoissance du corps humain, afin déclairer les Medecins & de les ayder à bien faire leur profession. Car comme ils s'ocupent continüelement à visiter les malades, ils ne prenent pas le tems d'examiner les choses dont ils pouroient tirer vn grand avantage pour combatre les maladies.

La faculté qui procure l'acroissement peut étre connuë par sa propre action, qui est l'augmentation de la quantité, à l'egard de toutes les parties du corps animé.

L'excellence de la faculté qui regarde la génération peut étre facilement connuë par la noblesse de son action.

Nous pouvons comparer les facultés de l'ame végetative, ou à l'égard de leur diferance, ou à l'egard de leur ordre.

Leur diferance peut étre tirée, ou de leur fin, ou de leur sujet, ou de leur objet.

La faculté qui procure la nourriture a pour fin la conservation de l'individu, celle qui procure l'acroissement a pour fin la grandeur qui est nécessaire aus choses vivantes & la faculté qui regarde la génération est nécessaire pour la conservation de l'espece.

Les facultés qui sont pour l'individu se rencontrent dans toutes les parties du corps, mais celle qui regarde la génération a vn sujet particulier.

Les facultés de l'ame végetative ont pour objet l'aliment mais la premiere le regarde, entant qu'il est vne substance, la seconde a pour objet l'aliment, entant qu'il a de l'etenduë, & la troisiéme le regarde, entant qu'il peut seruir à la génération.

L'ordre des facultés de l'ame végetative peut étre consideré, ou selon la génération, & en cette façon les facultés qui sont pour l'individu precedent celle qui est pour l'espece, ou selon la noblesse, & en cette maniere la faculté qui a pour fin la conservation de l'espece precede celles qui sont pour l'individu.

Aprés avoir parlé de l'ame végetative, il faut discourir des principales choses qui dépendent de la nourriture.



Des principales choses qui dépendent de la nourriture.

CHAPITRE XI.

Les principales choses qui dépendent de la nourriture, en dépendent, ou pour étre produites, sçavoir les humeurs & les espris, ou pour étre conservées, sçavoir le temperament & la santé.

Les humeurs peuvent étre considerées, ou en général, ou en particulier. Pour en bien discourir en général, il en faut examiner la fin, la cause efficiente, la matiere & la forme.

La fin des humeurs est de nourrir le corps, de le temperer & de servir á son mouvement.

Leur cause efficiente est, ou principale, ou instrumentaire.

Il est trés évident, que la chaleur est la cause instrumentaire des humeurs, mais on n'est pas d'acord de leur cause principale, c'est pourquoi nous avons exhorté dans le Chapitre precedant ceus qui font plusieurs experiences pour découvrir les causes des merveilles de la nature de s'apliquer à la connoissance du corps humain, pour éclairer les Medecins qui s'ocupent continüelement à visiter les malades.

Le chyle est la matiere des humeurs.

Comme leur forme essentiele nous est inconnuë, nous les distinguons par leurs formes accidanteles, qui sont la couleur, la saveur, le temperament & la consistance.

Il y a quatre humeurs, sçavoir la bile, le sang, la pituite & la melancholie.

La fin ou l'usage de la bile est de nourrir les parties chaudes & seiches, de subtiliser le sang & d'ayder la nature à chasser les excremens.

La plus chaude partie du chyle est la matiere de la bile.

Pour en expliquer la nature il faut dire, qu'elle est la plus subtile & la plus

chaude partie du ſang, qui eſt faite de la plus chaude partie du chyle, pour nourrir les parties chaudes & ſeiches.

La fin ou l'vſage du ſang eſt la nourriture du corps.

La plus temperée partie du chyle en eſt la matiere.

Nous donnerons quelque connoiſſance de ſa nature, ſi nous aſſûrons que le ſang proprement pris eſt la partie la plus temperée du corps qui contient les quatre humeurs, qui eſt faite de la partie la plus temperée du chyle, pour la nourriture du corps.

La principale fin ou l'vſage de la pituite eſt de temperer l'ardeur de la bile.

La moins digerée partie du chyle en eſt la matiere.

Pour en découvrir la nature, il faut ſoûtenir qu'elle eſt la partie la moins digerée du ſang, qui eſt faite de la partie la moins digerée du chyle, pour temperer l'ardeur de la bile.

La fin ou l'vſage de la melancholie eſt de nourrir les parties terreſtres.

La plus terreſtre partie du chyle en eſt la matiere, c'eſt pourquoi ſi nous en

voulons expliquer la nature nous devons dire qu'elle est la partie la plus terrestre du sang, qui est faite de la partie la plus terrestre du chyle, pour nourrir les parties terrestres.

Les espris sont, ou naturels, qui sont envoïés par les veines a toutes les parties du corps, pour les nourrir, ou de vie, qui sont envoïés par les arteres à toutes les parties du corps, pour répala perte des espris qui vienent de la nature, ou animaus, qui sont envoïés par les nerfs à toutes les parties du corps, pour procurer leur sentiment & leur mouvement.

La conservation du temperament & de la santé dépend de la nourriture.

Le temperament est, ou simple, qui consiste dans l'excés de la chaleur, ou de quelqu'autre premiere qualité, ou composé, qui consiste dans l'excés de deux qualités, & qui est, ou bilieus, qui est chaud & sec, ou sanguin, qui est chaud & humide, ou phlegmatique, qui est froid & humide, ou melancholique, qui est froid & sec.

La santé consiste dans le parfait tem-

perament des parties similaires, dans vne convenable disposition des parties organiques & dans l'vnion de toutes les parties, d'où vient que la maladie, qui peut détruire la santé est, ou similaire, ou organique, ou commune, dont les divisions sont faites par les Medecins dans la pathologie, qui traite des maladies, de leurs causes, qui sont ou externes, ou internes & des symptomes qui les suivent, qui contienent le déréglement de quelque action, celui des choses qui doivent étre rejetées & le changement des simples qualités.

Si les actions de l'ame végetative sont admirables, la sagesse Divine reluït encore plus parfaitement dans celles de l'ame sensitive.



De la nature de l'ame ſenſitive, & en quel ordre il faut diſcourir de ſes facultés.

CHAPITRE XII.



ELVI qui ſçait que la forme ſubſtantiele eſt la premiere perfection qui fait étre vne choſe ce qu'elle eſt, & qu'elle eſt la ſource des autres perfections qui lui convienent, juge facilement que l'ame ſenſitive eſt la forme de l'animal.

Comme toutes ſes actions ſont exercées par vn organe corporel, il eſt trés évident que ſon étre dépend de celui du corps qu'elle anime.

Le ſens, l'apétit ſenſuël & la puiſſance qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre, ſont les facultés dont l'ame ſenſitive ſe ſert pour exercer ſes fonctions. Car puis que les animans parfais ſe meuvent d'vn lieu à l'autre, il eſt certain qu'ils ont vne puiſſance pour

exercer ce mouvement.

Ils se meuvent d'vn lieu à l'autre pour poursuivre le bien qu'ils desirent, & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire; ils ont donc vne faculté pour desirer le bien qui leur convient & pour fuir le mal qui les peut détruire, & cette faculté reçoit le nom d'apétit sensuel.

Enfin comme le desir du bien sensible & la fuite du mal qui lui est oposé en suposent la connoissance, les animaus ont reçû les sens pour connoître le bien & le mal sensible.

Les propositions precedantes prouvent clairement, que les facultés dont l'ame sensitive se sert pour exercer ses fonctions sont le sens, l'apétit sensuël & la puissance qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre, car ils connoissent le bien & le mal sensible par le sens, leur apétit est la source du desir qu'ils ont du bien sensible & de la fuite du mal qui lui est oposé. Enfin ils ont reçû vne faculté pour se porter au bien qu'ils desirent & pour s'éloigner du mal qui leur peut nuire.

Cét

Cét ordre qui ſe rencontre entre les facultés de l'ame ſenſitive, prouve clairement que nous en devons commencer l'explication par celle du ſens.

Comme la connoiſſance des choſes particulieres ſupoſe celle des choſes générales, le diſcours que nous devons faire du ſens en général, doit preceder celui que nous devons faire des ſens en particulier.



Du ſens en général.

CHAPITRE XIII.

NOvs devons expliquer trois choſes, pour donner vne claire connoiſſance de celles qui apartienent au ſens.

Premierement, ſon objet.

En ſecond lieu, ſa nature.

En troiſiéme lieu ſon action.

Il eſt facile de rendre la raiſon de l'ordre de ces trois choſes, car l'action

du ſens vient de cette faculté, qui tire ſa diferance de l'objet qu'elle regarde. Nous devons donc examiner ici l'objet du ſens, ſa nature & ſon action.

Nous avons montré dans le quatorziéme Chapitre de la troiſiéme partie de la ſcience générale que ce qui eſt ſenſible eſt l'objet du ſens, & nous devons ici remarquer que ce qui eſt ſenſible peut l'étre, ou par ſoi, ou par accidant.

Nous diſons qu'vn objet eſt ſenſible par ſoi, lors qu'il imprime dans le ſens vne image qui le repreſente.

Ce qui eſt ſenſible par accidant ne produit aucune image, mais nous l'apelons ſenſible, entant qu'il ſe rencontre avec vne choſe qui fait quelque impreſſion ſur le ſens, & c'eſt de cette maniere que la ſubſtance corporele eſt ſenſible.

Ce qui eſt ſenſible par ſoi, eſt ou propre, ou commun.

Le premier ne peut étre connu que par vn ſens externe, comme la couleur eſt le propre objet de la veuë.

Le ſenſible commun eſt ce qui peut étre connu par deux ſens externes,

comme nous pouvons connoitre la grandeur, ou la figure par la veuë, & par le sens du toucher.

Si nous voulons bien connoître la nature du sens, nous en devons faire la comparaison avec l'entendement, selon les preceptes que nous avons établis sur ce sujet dans la quatriéme partie de la Logique.

Il est certain que le sens & l'entendement sont deux facultés qui nous ont été données pour connoître, mais le sens est vne faculté corporele, & l'entendement est vne faculté spirituele.

Puis que le sens & l'entendement sont deux facultés qui nous ont été donneés pour connoître, elles doivent recevoir des images pour connoître vne chose plûtôt qu'vne autre, mais les images qui sont reçûës dans le sens sont corporeles, & celles qui sont reçûës dans l'entendement sont spiritüeles.

Les images qui sont reçûes dans le sens & dans l'entendement, vienent sans doute de quelque cause; mais celles du sens vienent des objés, & celles de l'entendement sont produites par

cette faculté.

Enfin le ſens & l'entendement ſe ſervent des images qu'ils reçoivent pour connoître quelque choſe, mais le ſens ne connoît que des choſes ſingulieres, & l'entendement peut connoître des choſes vniuerſeles.

Ces convenances & diferances qui ſe rencontrent entre le ſens & l'entendement, nous enſeignent clairement que le ſens eſt vne faculté corporele qui a été donnée aus animaus pour connoître, & qui reçoit des images corporeles des objés, pour connoître des choſes ſingulieres.

Aprés avoir expliqué l'objet du ſens, & ſa nature, il en faut examiner l'action, où il faut conſiderer qu'elle eſt exercée, lors que des images ſont reçüës dans le ſens, pour connoître ce qui les produit.

Il faut prouver trois choſes pour dõner vne claire connoiſſance de toutes les verités qui ſont contenuës dans la propoſition precedante.

Premierement, que le ſens a beſoin d'images pour agir dont il faut décou-

vrir la cause efficiente.

En second lieu, que le sens est vne puissance, non seulement passive, mais encore active.

En troisiéme lieu, que le sens ne connoît par les images qu'il reçoit que les choses qui les produisent.

L'existence des images dont le sens se sert pour exercer sa fonction, peut étre facilement connuë, ou par des raisons générales, ou par plusieurs experiences, ou par les actions des sens internes.

Les raisons générales qui prouvent l'existence des images, peuuent étre tirées, ou de la connoissance, ou de l'action des objés.

La connoissance dépend des choses qui peuvent étre connuës & de la faculté qui les connoît. Comme les choses qui peuvent étre connuës doivent étre en quelque façon dans la faculté qui les connoît, les choses sensibles doivent étre reçûës dans les sens, par leurs images.

Il est vrai que la veuë est vne faculté qui a été donnée aus animaus pour voir,

mais elle n'est pas vn principe de voir le blanc plûtôt que le noir, c'est pourquoi quand elle void le blanc plûtôt que le noir, elle est déterminée à cette action par l'image qu'elle reçoit de la blancheur.

Comme l'agent doit toucher le patient, ou par soi, ou par quelque qualité, l'objet qui fait quelque impression sur le sens lui est vni par son image.

Celui qui se void dans vn miroir, peut facilement connoître par cette experience qu'il se void par le moïen d'vne image qu'il produit. Nous devons ici remarquer que l'experience est la veritable regle que nous devons suivre, pour établir l'existence des choses particulieres que nous devons admirer dans la nature, pour élever nôtre esprit à la connoissance de Dieu.

Enfin puis que les sens externes ne connoissent que les choses presentes, les actions des sens internes, qui connoissent les choses absentes comme si elles étoient presentes, prouvent clairement l'existence des images.

Ce n'est pas assés d'avoir établi l'exi-

ſtence des images qui déterminent le ſens à connoître vne choſe plûtôt qu'vne autre, il en faut encore découvrir la cauſe efficiente, & pour en avoir vne claire connoiſſance, il faut ſupoſer qu'elles ſervent, ou au ſens externe, ou au ſens interne, que les images qui ſervent au ſens interne lui repreſentent, ou des choſes qui ont eſté connuës par quelques ſens externes, ou des choſes qui n'ont pas été connuës par les ſens externes & que les premieres ſont, ou ſimples, comme l'image qui repreſenſente vne montagne, ou compoſées, comme celle qui repreſente vne montagne d'or.

Les mémes raiſons qui établiſſent l'exiſtence des images, prouvent que celles qui ſervent au ſens externe pour exercer ſa fonction, ſont produites & conſervées par l'objet du méme ſens. Mais ſi quelqu'vn veut ſçavoir de quelle maniere les objés produiſent les images qui ſont reçûës dans les ſens externes, il faut lui dire que c'eſt vne des choſes que nous devons admirer dans la nature, ſans la pouvoir connoître.

Les images qui ſervent au ſens interne & qui lui repreſentent des choſes qui ont été connuës par quelques ſens externes, ſont produites par l'objet du ſens externe, & par l'action de la méme faculté Car puis que le ſens interne connoît vn objet ſenſible, entant qu'il eſt connu par le ſens externe, l'image qui lui ſert de moïen pour exercer ſa fonction, ne lui repreſente pas ſeulement cét objet ſenſible, mais elle lui repreſente auſſi l'action du ſens externe, c'eſt pourquoi il faut aſſûrer qu'elle eſt produite par l'objet du ſens externe, & par l'action de la méme faculté.

Les images compoſées dépendent des objés ſenſibles, de l'action du ſens externe & de celle de l'imagination qui les compoſe

Il eſt trés évident que l'image qui repreſente à vn animal l'inimitié qu'il a contre vn autre, ne vient pas de l'objet qu'il void, puis qu'il arrive qu'vn autre animal ne le craint pas. Cette verité prouve qu'elle n'eſt pas produite par l'action du ſens externe, ni par celle du ſens interne, car les actions des ſens

ſupo -

ſupoſent la premiere impreſſion qui vient des objés, c'eſt pourquoi il faut aſſûrer que les images qui repreſentent au ſens interne des choſes qui n'ont pas été connuës par les ſens externes, ſont imprimées naturelement dans les ſens internes.

Ceus qui diſent que le ſens eſt vne puiſſance paſſive ſeulement ſe trompent grandement. Car puis qu'il y a des animaus qui dorment les yeus ouvers & qui ne voïent pas pendant qu'ils dorment, il eſt certain que le ſens n'eſt pas ſeulement vne puiſſance paſſive, & qu'il eſt encore vne puiſſance active, aïant été donné aus animaus pour agir par le moïen des images.

Enfin comme il n'apartient qu'à l'entendement, qui a pour objet tout ce qui eſt intelligible & qui agit ſans organe corporel, de faire reflexion ſur ſon action, le ſens ne connoît par les images qu'il reçoit que les choſes qui les produiſent.

Aprés avoir parlé du ſens en général, il faut diſcourir des ſens en particulier, & il faut commencer ce traité par celui des ſens externes.

Des sens externes.

CHAPITRE XIV.



Es ſens externes peuvent étre conſiderés, ou abſolument, ou reſpectivement, & ſelon la premiere conſideration, il en faut parler premierement en général, & en ſuite en particulier, ſelon la methode que nous avons établie dans la quatriéme partie de la Logique.

Pour diſcourir par ordre des ſens externes en général, il en faut examiner le nombre, la perfection & l'erreur,

Comme les fins ne tirent pas leur diferance de celle des moïens qui leur doivent étre proportionés, ceus qui établiſſent le nombre des ſens externes par la diverſité de leurs organes, ſont dans vne grande erreur. Car comme les ſens ne ſont pas pour les organes qui leur doivent étre proportionés, le nombre des ſens externes ne doit pas étre tiré

de celui de leurs organes, mais nous connoissons clairement par experien-qu'il y en a cinq.

Si nous voulons répondre à plusieurs dificultés qu'on peut faire sur la perfection des sens externes, nous devons sçavoir qu'elle consiste, ou à connoître exactement quelque chose, ou à connoître plusieurs choses, & que selon la seconde consideration tous les sens externes sont plus nobles dans l'homme que dans les autres animaus, parce qu'ils lui ont été donnés pour la perfection de sa raison.

Il est vrai qu'vn sens externe ne se trompe pas par soi, à l'égard de son propre objet, mais il peut s'y tromper par accidant. Car comme vne chose doit son être à sa forme, qui la fait être ce qu'elle est, la faculté qui connoît est déterminée à son action par l'image de la chose qu'elle connoît, d'où vient que comme vne chose naturele a toûjours ce qui lui convient selon sa forme, quoi qu'elle puisse être privée de quelques accidans qui la suivent, la faculté qui connoît ne manque pas de

connoître la chose dont elle reçoit l'image, bien qu'elle puisse se tromper, à l'égard de quelques accidans qui l'acompagnent.

Comme le sens externe peut se tromper par accidant, à l'égard de son propre objet, & que l'entendement en doit corriger l'erreur, il doit sçavoir qu'elle provient de la mauvaise disposition, ou de l'objet, ou du milieu, ou de l'organe.

Il y a cinq sens externes, sçavoir la veuë, l'ouye, l'odorat, le goust & celui du toucher, dont il faut principalement examiner l'objet & l'action.

Pour répondre aus dificultés qu'on peut faire sur l'objet de la veuë, il faut sçavoir que la couleur en est l'objet materiel, que la lumiere en est l'objet formel & que ces deux qualités ensemble composent le veritable objet de la veuë.

Quand quelques Philosophes anciens ont dit que la lumiere étoit vne effusion de la ioye des intelligences qui meuvent les cieus & qu'ils en ont fait plusieurs autres ridicules propositions, ils ont mis en peril ceus qui auroiẽt plus

de curiosité pour examiner les merueilles de la nature que de science pour en parler avec jugement, de faire des discours de la lumiere qui ne pourroient pas éclairer ceus qui en voudroient connoître la nature.

Il est tres évident que la lumiere n'est pas vne substance spirituele, puis que nous la voïons, ni vne substance corporele, puis qu'elle penetre le verre, & qu'elle éclaire en vn instant. Nous pouvons assûrer qu'elle est vne qualité sensible qui rend la couleur visible, mais nous ne devons pas aller plus avant pour en examiner la nature, de crainte de nous élever contre Dieu, qui nous défend la curiosité dans plusieurs de ses ouvrages dans le troisiéme Chapitre de l'Eclesiastique.

Les Philosophes qui font de lons discours pour sçavoir si la veuë fait sa fonction en reçevant quelque chose de son objet, ou en lui envoïant quelque chose, devroient considerer que les mémes raisons qui établissent clairement l'existence des images prouvent que la veuë est déterminée à son action par l'image

qu'elle reçoit de ſon objet.

Ceus qui diſent que le ſon eſt vn mouvement prenent vne cauſe pour ſon effet. Pour éviter leur erreur il faut dire que le ſon, qui eſt produit par le mouvement, eſt vne qualité ſenſible qui eſt l'objet de l'ouye.

Il eſt vrai que le ſon eſt en puiſſance dans le corps qui le peut produire, étant frapé par vn autre corps, mais il eſt actuelement dans l'air qui le reçoit.

Il ne faut pas faire le méme jugement de l'action de l'ouye que de celle de la veuë, car les images de la couleur arrivent en vn inſtant à la veuë, parce qu'elles y ſont portées par la lumiere, mais le ſon n'arrive que ſucceſſivement à l'ouye, parce qu'il y eſt porté par le moïen de l'air.

L'odeur, qui eſt l'objet de l'odorat, eſt vne ſeconde qualité qui vient du mélange des premieres qualités, quand la ſeicheresse ſurpaſſe l'humidité, par l'excés de la chaleur.

Si nous voulons acorder les opinions des Philoſophes touchant l'action de

l'odorat, nous devons dire qu'vne certaine fumée qui est le sujet de l'odeur peut provenir de quelque chose, mais qu'il n'est pas nécessaire que cette fumée arrive jusques à l'odorat pour l'obliger à faire sa fonction, car il est certain qu'il ne reçoit que l'image de l'odeur des choses qui sont grandement éloignées de lui.

La saveur, qui est l'objet du goust, est vne seconde qualité qui vient du mélange des premieres qualités, quand l'humidité surpasse la seicheresse, par quelque alteration de la chaleur.

Le goust n'a pas besoin d'vn milieu externe pour exercer sa fonction, de la méme façon que les autres sens dont nous venons de parler, mais il l'exerce par vn milieu interne.

L'objet du sens du toucher n'est pas déterminé comme le sont les objés des autres sens externes & comme il est absolument nécessaire pour la conservation des animaus, la sagesse divine a fait qu'il agit sans aucun milieu.

Nous pouvons comparer les sens externes, ou à l'égard de leur diferance,

ou à l'égard de leur ordre.

Leur diferance est fondée sur la diversité des choses sensibles, entant qu'elles en sont les objés.

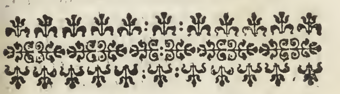
Il arrive à ce qui est sensible d'étre du nombre des plantes, ou des animaus. Mais comme ces choses ne lui arrivent pas entant qu'il est sensible, la diferance des sens n'en peut étre tirée, & il faut assûrer qu'elle est fondée sur la diversité de cinq choses, qui sont la couleur, le son, l'odeur, la saveur & les qualités qui sont l'objet du dernier & du plus terrestre de tous les sens.

L'ordre des sens externes peut étre consideré, ou selon leur noblesse, & en cette façon la veuë surpasse les autres, par l'excellence de son objet, de son organe & de sa maniere d'agir, ou selon leur nécessité, & en cette maniere le sens du toucher precede les autres.

Comme il est absolument nécessaire, il se rencontre non seulement dans tous les animaus, mais encore dans châque partie d'vn animal, & il reçoit son ob-

jet sans aucun milieu, pour bien exercer sa fonction.

Aprés avoir parlé des sens externes, il faut dire quelque chose des sens internes.



De sens internes.

CHAPITRE XV.

Les sens internes peuvent étre considerés aussi bien que les sens externes, ou absolument, ou respectivement, & selon la premiere consideration, il en faut parler premierement en général, en suite en particulier.

Pour bien parler des sens internes en général, il sufit d'en établir l'existence, qui est trés évidente, car l'experience nous aprend que les bestes ont la connoissance du bien & du mal sensible & qu'elles se souvienent des choses passées.

Comme ces actions ne peuvent étre atribuées à aucun des ſens externes, il faut aſſûrer que les beſtes ont reçû des ſens internes pour leur conſervation & pour l'vtilité de l'homme.

Les Philoſophes diſent ordinairement qu'il y a quatre ſens internes, ſçavoir le ſens commun, l'imagination, l'eſtimative & la memoire.

Le devoir du ſens commun eſt de connoître les propres objés des ſens externes, les actions des mémes facultés à l'égard de leurs objés & de compaparer les objés des ſens externes les vns avec les autres, d'où vient qu'il reçoit le nom de ſens commun.

En parlant de ce ſens interne on peut dire quelque choſe du ſommeil, qui s'opoſe à l'action des ſens externes, & en ſuite à celle du ſens commun.

On fait ordinairement de lons diſcours pour découvrir les cauſes du ſommeil, mais il eſt facile de les trouver & de les diſpoſer par ordre, ſi l'on conſidere qu'il arrive, lors que les eſpris ne peuvent étre envoïés aus ſens externes.

Cette propoſition générale, prouve

clairement que la cause du sommeil est, ou ce qui détruit les espris, comme les veilles immoderées, ou ce qui les assoupit, ou ce qui bouche les conduis par lesquels ils doivent être envoïés aus sens externes, comme les vapeurs qui s'élevent de la partie inferieure du corps.

Le devoir de l'imagination est de connoître les choses absentes, & de faire la composition des images des choses sensibles.

La composition des images qui se fait dans les songes, arrive ordinairement par hazard, à cause de l'agitation diferante des espris qui se fait pendant le sommeil.

Le devoir de l'estimative est de connoître par des images qui representent des choses qui n'ont pas été connuës par les sens externes, de faire la composition des images qui representent des choses qui n'ont pas été connuës par les sens externes avec celles des choses sensibles & de conduire les bestes.

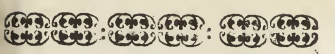
Enfin la principale fonction de la memoire est de se souvenir des choses par

le moïen de leurs images.

Aprés avoir parlé des sens internes en particulier, il en faut faire la comparaison, pour en découvrir, ou l'vnité, ou la diferance, c'est à dire, pour sçavoir si les fonctions dont nous venons de parler vienent de diferantes facultés, ou si elles sont produites par vn méme principe.

Il n'y a point de raison assés forte qui doive nous obliger à metre de la diferance entre les sens internes, c'est pourquoi nous devons assûrer que le sens commun, l'imagination, l'estimative & la memoire ne sont qu'vne méme faculté qui reçoit plusieurs noms à cause de la diversité de ses fonctions. Car comme l'entendement peut étre la source de plusieurs actions qui sont diferantes les vnes des autres, vne méme faculté qui a été donnée aus bestes pour les conduire, peut étre le principe de toutes les actions qui ont été expliquées auparavant.

Si les sens sont vtiles aus animaus, ils tirent aussi de grans avantages de l'apétit sensuël, & de la puissance qui les meut d'vn lieu à l'autre.



De l'apétit sensuël, & de la puissance qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre.

CHAPITRE XVI.



POVR discourir par ordre de l'apétit sensuël, il en faut établir l'existence, la nature, la division & le sujet, & il faut montrer de quelle maniere il obeït à la raison.

L'apétit convient, ou aus choses qui ne connoissent pas le bien qu'elles cherchent, ou à celles qui en ont la connoissance.

Le premier reçoit le nom d'apétit naturel, qui convient aus choses qui agissent sans connoissance, & qui sont conduites à leur fin par l'Autheur de la nature.

Le second convient aus choses qui sont conduites, ou par le sens, ou par l'entendement.

L'apétit qui suit la connoissance du sens est apelé sensüel, & nous donnons le nom d'apétit raisonnable ou de volonté à celui qui suit la connoissance de l'entendement.

Pour établir plus parfaitement l'existence de l'apétit sensüel, & pour donner le moïen de répondre aus dificultés qu'on peut faire pour la combatre, il faut considerer que toute forme est acompagnée de quelque inclination qui lui convient, & qu'il faut juger de l'inclination des choses par la diversité de leurs formes.

Comme les formes des choses qui n'ont point de connoissance les déterminent à vn étre naturel, elles n'ont qu'vne inclination naturele au bien qui leur convient, & cette inclination vient de l'apétit naturel.

Il est vrai que les choses qui ont reçû la connoissance sont déterminées à leur étre naturel par leur forme naturele, mais elles peuuent encore recevoir les images des autres choses, comme le sens reçoit les images de toutes les choses sensibles, & l'entendement re-

çoit celles de toutes les choses intelligibles, d'où vient que l'homme est en quelque façon semblable à Dieu, parce qu'il a les images de toutes choses.

Puis que les formes des choses qui ont reçû la connoissance s'y rencontrent d'vne maniere plus excellente que les formes natureles ne se rencontrent dans les choses qui n'ont point de connoissance, elles ont des inclinations qui surpassent celle qu'elles ont de la nature.

Celui qui sçait que ces inclinations vienent de quelque source, juge facilement que l'inclination que les animaus ont au bien sensible vient de l'apétit sensüel, qui suit la connoissance du sens.

Si nous voulons bien connoître la nature de l'apétit sensüel, nous en devons faire la comparaison avec la volonté, selon les preceptes que nous avons établis sur ce sujet dans la quatriéme partie de la Logique,

Il est vrai que l'apétit sensüel & la volonté sont deux facultés aveugles, mais l'apétit sensüel est vne faculté corporele, & la volonté est vne faculté spirituele,

Puis que l'apétit sensüel & la volonté sont deux facultés aveugles, elles doiuent étre conduites, mais l'apétit sensüel est conduit par le sens, & la volonté est conduite par l'entendement.

Enfin l'apétit sensüel & la volonté se portent au bien, mais l'apetit sensüel se porte au bien sensible, & la volonté se porte au bien qui est proportioné à sa nature.

Ces convenances & diferances qui se rencontrent entre l'apétit sensüel & la volonté, nous enseignent clairement que l'apétit sensüel est vne faculté aveugle & corporele, qui étant conduite par le sens se porte au bien sensible.

Tous les Philosophes demeurent d'acord que l'apétit sensüel est, ou concupiscible, ou irascible, que le premier regarde le bien & le mal sensible absolument, & que le second les regarde entant qu'ils sont accompagnés de dificultés. Mais les vns disent que l'apétit concupiscible & l'irascible ne sont qu'vne méme faculté, qui reçoit ces deux noms à cause de la diversité de ses

ses fonctions, & les autres soûtienent que ces deux facultés sont diferantes l'vne de l'autre.

Les premiers tâchent de prouver leur opinion par le raport que les facultés ont avec leurs objés, & avec leurs actions.

Vne méme puissance de l'ame, disent ces Philosophes, regarde les contraires, comme la veuë regarde le blanc & le noir. Il est certain qu'il y a de la contrarieté entre ce qui convient à vne chose & qui lui peut nuire, c'est pourquoi il faut assûrer que l'apétit concupiscible, qui a pour objet ce qui convient à vne chose, & l'irascible, qui regarde ce qui lui peut nuire ne sont qu'vne méme faculté.

Vne chose s'éloigne d'vne extremité & tend à l'autre par vne méme faculté, comme vne pierre tend à son centre & s'éloigne du lieu qui lui est oposé par sa pesanteur. L'apétit irascible fait que l'animal s'éloigne de ce qui lui peut nuire, en le fuïant, & l'apétit concupiscible le porte au bien qu'il desire & qui lui convient, il faut donc dire que l'apétit

concupiscible & l'irascible ne sont qu'vne méme faculté.

Ceus qui ont vne parfaite connoissance des fonctions de l'apétit concupiscible & de l'irascible, peuvent facilement répondre aus dificultés precedantes, car l'apétit concupiscible regarde ce qui convient à vne chose & ce qui lui peut nuire; c'est à dire, qu'il a pour objet le bien sensible pour le poursuivre, & le mal sensible pour le fuir, mais l'apétit irascible est nécessaire pour combatre les dificultés qui s'oposent à la poursuite du bien & à la fuite du mal.

Il est vrai qu'vne chose s'éloigne d'vne extremité & qu'elle tend à l'autre par vne méme faculté, mais cette raison ne doit pas nous obliger à dire que l'apétit concupiscible & l'irascible ne sont qu'vne méme puissance, car l'apétit concupiscible, qui se porte au bien sensible, s'éloigne aussi du mal qui lui est oposé, mais l'apétit irascible est nécessaire pour combatre ce qui peut nuire.

Si nous voulons connoître claire-

ment la diferance qui se rencontre entre ces deux facultés, nous devons sçavoir que les choses natureles qui peuvent étre détruites ont deux inclinations, l'vne à poursuivre ce qui leur convient & à s'éloigner de ce qui leur peut nuire pour étre conservées dans leur nature, & l'autre à resister aus choses qui les peuvent corrompre, comme le feu a vne inclination naturele, non seulement à s'éloigner du lieu inferieur, qui ne lui convient pas, & à tendre au lieu superieur, qui lui convient, pour y étre conservé, mais encore à resister aus choses qui le pourroient corrompre, d'où vient qu'il tend en haut par sa legereté, & qu'il détruit par sa chaleur ce qui lui est contraire.

Ces verités prouvent que l'apétit concupiscible est diferant de l'irascible, car par la premiere de ces facultés l'animal poursuit le bien qui lui convient, & s'éloigne du mal qui lui peut nuire, mais par la seconde il resiste aus choses qui combatent le bien qui lui convient.

L'apétit irascible reside dans le cœur, aussi bien que le concupiscible, parce que le cœur est agité par la colere, qui est vne passion de l'apétit irascible, aussi bien que par le plaisir & par la douleur, qui sont des passions de l'apétit concupiscible.

Il est trés évident que l'apétit sensüel obeït quelquefois à la raison, puis que les gens de bien moderent leurs passions, mais il se revolte souvent contre cette faculté, d'où vient que nous dirons en parlant de la volonté qu'elle exerce vn empire politique sur l'apétit sensuël.

Il est vrai que les animaus sont mûs par le sens & par l'apétit, comme nous enseigne Aristote en plusieurs endrois de ses ouvrages, mais cette proposition ne doit pas nous obliger à conclure que la faculté qui meut les animaus parfais d'vn lieu à l'autre n'est pas diferante des autres facultés de l'ame sensitive, c'est pourquoi si nous voulons bien répondre aus dificultés qu'on peut faire sur ce sujet, nous devons assûrer que les animaus parfais sont mûs par le

sens, par l'apétit & par la puissance qui les porte d'vn lieu à l'autre. Ils connoissent par le sens le bien & le mal sensible.

L'apétit les porte au bien sensible & les éloigne du mal qui leur peut nuire, mais ils ont reçû vne puissance pour executer le commandement de l'apétit, qui est conduit par le sens.

Aprés avoir parlé de l'ame sensitive, il faut traiter amplement de celle qui nous distingue des bestes, & il faut premierement examiner de quelle maniere, & en quel ordre il en faut discourir.



De quelle maniere & en quel ordre il faut discourir de l'ame raisonnable.

CHAPITRE XVII.



NOus devons tâcher de connoître l'ame raisonnable, pour nous élever à la connoissance de sa source. Car si la sagesse de Dieu, qui acompagne tous ses ou-

vrages, relüit admirablement dans l'ordre des choses vivantes, elle éclate d'vne maniere tres-excellente dans les actions de l'ame raisonnable.

Nous devons disposer par ordre ce que nous pouvons sçavoir & ce qui nous est inconnu touchant la nature & les fonctions de l'ame raisonnable, pour connoître, admirer & loüer Dieu.

L'ordre des choses que nous pouvons connoître sur ce sujet, peut nous conduire à la conuoissance de Dieu, car nous sçavons par experience que l'ame raisonnable connoît des choses vniverseles.

Cette verité nous aprend, qu'elle exerce les actions qui lui sont propres sans organe corporel.

Nous connoissons en suite qu'elle a vne propre subsistence, qu'elle est spiritüele & qu'elle ne peut étre tirée de la puissance de la matiere par aucun agent.

Celui qui sçait que l'ame raisonnable est spiritüele, juge facilement qu'elle est indivisible, & qu'elle ne peut étre vne partie de l'ame de celui qui engendre son semblable, c'est pourquoi il

doit conclure qu'elle doit son étre à la création, & que par ce moïen elle vient immediatement de Dieu.

Il y a des choses qui nous sont inconnuës touchant la nature & les actions de l'ame raisonnable, comme nous ne pouvons pas sçavoir de quelle façon cette forme, qui est spiritüele, peut étre vnie au corps, ni de quelle maniere l'entendement agent fait des images spiritüeles à la presence des images corporeles qni sont dans l'imagination, mais l'ignorance de ces choses peut nous élever à la connoissance de Dieu. Car comme elles sont veritables, elles sont intelligibles, & il est certain que Dieu, qui est la premiere source de toute faculté intellectuele & de toute lumiere, en a la connoissance.

Les choses que nous connoissons dans les actions de l'ame raisonnable nous font admirer la sagesse de Dieu. Car comme Dieu fait parétre sa sagesse, en se communiquant par ordre à ses créatures, qui tendent d'vne maniere grandement diferante à cette source de leur étre, il y a aussi vn cercle admi-

rable dans les actions des facultés de l'ame raisonnable, car les mémes choses qui peuvent imprimer leurs images dans les sens externes, peuvent étre desirées par la volonté.

Les choses que nous ignorons dans les actions de l'ame raisonnable peuvent aussi nous faire admirer la sagesse de Dieu, qui étant insensible & au dessus de nôtre connoissance a voulu que plusieurs choses fussent insensibles & inconnuës à nôtre esprit, pour nous empécher de combatre son existence.

Les choses que nous connoissons touchant la nature de l'ame raisonnable doivent nous obliger à loüer Dieu, parce qu'il nous a créés pour nous conduire à la joüissance de sa gloire.

Enfin les choses que nous ignorons sur ce sujet nous obligeront aussi à loüer Dieu, si nous considerons qu'elles nous donnent le moïen de pratiquer l'humilité, qui est la veritable marque de l'amour que nous devons porter à Dieu.

Pour donner vne claire & vtile connoissance de l'ame raisonnable, il en faut

faut découvrir l'excellence & l'immortalité, car pour discourir clairement d'vne chose, il en faut discourir par ordre.

Pour traiter par ordre de l'ame raisonnable, il faut montrer premierement qu'elle est trés excellente, & en suite qu'elle est immortele.

Cét ordre nous en donnera vne connoissance trés vtile, car si nous sçavons que l'ame raisonnable est trés excellente, nous jugerons que les actions du corps doivent étre assujeties à son empire, & si nous prouvons qu'elle est immortele, nous ferons connoître que ses actions doivent tendre à l'immortalité, pour étre conformes à la noblesse de leur principe.

Nous découvrirons l'excellence de l'ame raisonnable par l'explication que nous en ferons, & par celle que nous ferons de ses puissances & de la parole.

Nous suivrons cét ordre. Car comme nous devons connoître vne chose pour en faire parétre l'excellence, nous commencerons à prouver l'excellence de l'ame raisonnable par l'explication

de sa nature, de son origine & de son vnion avec le corps qu'elle anime.

Il semble qu'il faudroit chercher son origine, avant que d'entreprendre d'en examiner la nature, il ne faut pas pourtant changer l'ordre que nous venons d'établir, car la connoissance que nous pouvons avoir de la nature de l'ame raisonnable, nous en peut découvrir l'origine.

Comme elle a des puissances qui sont diferantes de son essence, nous ferons connoître en suite son excellence par celle de ses puissances, qui sont l'entendement, qui atire à soi son objet, en le connoissant par l'image qu'il en reçoit, la volonté, qui se porte au bien qui est proportioné à sa nature & la memoire, qui conserve les images des choses que l'ame ne connoît pas actuelement.

Il faut examiner trois choses, pour donner vne claire connoissance de l'entendement, qui est la premiere & la plus noble faculté de l'ame raisonnable.

Premierement, son objet.

En second lieu, sa nature.

En troisiéme lieu, son action.

Il est facile de rendre la raison de l'ordre de ces trois choses que nous devons considerer pour découvrir l'excellence de l'entendement, car nous le connoissons par ses actions, qui dépendent de la faculté qui les produit, & cette faculté tire sa diferance de l'objet qu'elle regarde; il est donc trés évident que pour discourir par ordre de l'entendement, il en faut examiner l'objet, la nature & l'action.

Quand nous parlerons de l'objet de l'entendement, nous acorderons plusieurs propositions que nous établissons pour en bien discourir, en diferans endrois de la Philosophie.

Lors que nous expliquerons la nature de cette faculté, nous ferons connoître que la raison, l'entendement, la raison speculative, la raison pratique, la raison superieure & la raison inferieure ne sont qu'vne méme faculté, qui peut recevoir plusieurs noms, à cause de la diversité de ses actions, & nous prouverons clairement que les bestes n'exercent aucune fonction de la raison.

Pour discourir par ordre de l'action de l'entendement, il faut examiner le principe de cette action, ce que l'ame peut connoître & quelles sont les bornes de la connoissance, c'est pourquoi nous montrerons que l'esprit humain, qui ne connoît pas les choses par leur essence, a besoin d'images pour les connoître, que les images qui lui servent pour exercer sa fonction ne lui sont pas natureles & que l'entendement agent les fait à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination. Nous examinerons en suite ce que l'ame raisonnable peut connoître, ou au dessous d'elle, ou au dessus d'elle, ou en elleméme, en faisant reflexion sur ses actions. Enfin nous établirons les bornes de la connoissance humaine, pour combatre la vanité de ceus qui s'imaginent qu'ils ont assés de lumiere pour découvrir les causes de toutes les merveilles de la nature.

Nous suivrons le méme ordre dans les discours que nous ferons de la volonté, c'est à dire, que nous en examinerons l'objet, la nature & l'action.

Nous prouverons que cette faculté a pour objet, non seulement la fin qu'elle desire, mais encore les moïens qu'elle choisit pour y arriver.

Quand nous en expliquerons la nature, nous ferons connoître qu'elle ne peut étre divisée en concupiscible & irascible de la méme façon que l'apétit sensuël, que la liberté, qui peut étre facilement connuë par nos actions, se raporte à la volonté comme la raison se raporte à l'entendement & que le raport que la volonté peut avoir avec le bien vniversel, qui est le fondement immobile de son vouloir, est semblable à celui que l'entendement peut avoir avec les premiers principes de connoissance.

Lors que nous parlerons de l'action de la volonté, nous prouverons qu'elle peut rendre à la fin & aus moïens par vne méme action.

Nous dirons quelque chose de la memoire raisonnable, pour faire admirer l'vnion des images intelligibles qu'elle conserve, & aprés que nous aurons parlé de l'entendement, de la volonté &

de la memoire, nous en ferons la comparaison, à l'égard de leur diferance & de leur noblesse, pour acorder les opinions des Philosophes sur ce sujet, & pour faire connoître de quelle façon la volonté commande aus facultés qui relevent de son empire.

Comme la parole nous sert pour découvrir, ou le jugement que nous avons fait de quelque chose, ou nos desirs, nous ferons parétre l'excellence de nôtre ame par celle de la parole, & aprés avoir montré qu'elle est trés excellente, nous prouverons clairement qu'elle est immortele, pour nous aprendre que nous devons esperer d'étre vnis à Dieu en l'autre vie, par la contemplation de son essence.

Ceus qui disent que Saint Thomas n'a pas excellé dans la connoissance des choses natureles, devroient considerer que les commentaires qu'il a fais sur les ouvrages d'Aristote l'ont rendu selon le consentement des plus excellens Philosophes l'arbitre des dificultés qui peuvent étre proposées sur les choses que nous connoissons par la lu-

miere naturele, & il a parlé si admirablement de l'ame, qu'il faut étre éclairé de ses lumieres pour avoir vne parfaite connoissance de la Physique. Il est vrai qu'il n'a pas cherché vn nouveau monde dans la Lune, qu'il n'a pas fait de lons discours pour sçavoir si les Cometes sont des sueurs de toute la Sphere élementaire, ou pour combatre cette ridicule opinion, qu'il n'a pas fait plusieurs experiences pour peser l'air, ni pour défendre le vuide ou pour le combatre & qu'il ne poussoit pas sans doute sur vne table deux boules d'yvoire l'vne contre l'autre, pour sçavoir de combien de degrés la plus grosse feroit reculer la plus petite, mais la solidité de son jugement lui a fait mépriser de semblables recherches, qui sont indignes de l'occupation d'vn Philosophe, & la connoissance qu'il nous a donnée de l'ame nous est trés vtile pour nous élever à celle de Dieu.

L'ordre que nous venons d'établir, nous aprend que nous devons commencer l'explication de l'ame raisonnable

par celle de sa nature, de son origine & de son vnion avec le corps humain.



De la nature de l'ame raisonnable, de son origine & de son vnion avec le corps humain

CHAPITRE XVIII.


Ovs avons dit dans le Chapitre precedant que la connoissance que nous pouvons avoir de la nature de l'ame raisonnable nous en peut découvrir l'origine, & nous prouverons cette verité en ce Chapitre par la liaison de plusieurs propositions, qui nous feront connoître l'excellence de la forme admirable qui nous sépare de la nature des bestes, & qui nous serviront à la fin de cét ouvrage pour en établir l'immortalité.

L'excellence qui reluït dans l'ame raisonnable ne doit pas nous faire tomber

dans l'erreur de quelques Philosophes anciens, qui ont crû qu'elle n'étoit pas du nombre des choses créées, & qu'elle étoit quelque chose de la substance méme de la divinité. Car puis qu'elle a des facultés qui sont diferantes de sa nature, qu'elle n'est pas toûjours actuelement intelligente & qu'elle peut aquerir les sciences & les vertus, elle est grandement éloignée de la nature de Dieu, qui étant absolument simple est toûjours actuelement intelligent, par son essence, qui contient toutes sortes de perfections.

Si nous voulons disposer par ordre les propositions que nous devons choisir pour connoître la nature & l'origine de nôtre ame, qui surpasse les formes corporeles par la noblesse de ses actions, nous devons commencer par vne chose trés claire, pour arriver à la connoissance de celles qui ne sont pas si évidentes.

Selon ce precepte, que nous avons donné dans la quatriéme partie de la Logique, nous devons considerer que l'experience, qui est la premiere régle

que nous devons ſuivre dans l'explication des choſes natureles, nous enſeigne tres clairement que nous connoiſſons des choſes vniverſeles.

Comme toute faculté qui agit par vn organe corporel ne connoît que des choſes ſingulieres, la connoiſſance que nous avons des choſes vniverſeles eſt ſans doute exercée ſans organe corporel.

Cetté verité nous aprend, que cette action eſt indépendante du corps.

Puis que l'action eſt vn effet de ce qui eſt en acte, & que la nature de châque choſe doit répondre à celle des actions qui la ſuivent, vne action qui eſt indépendante du corps vient d'vn principe qui a vn étre indépendant de celui du corps,

Ces propoſitions prouvent clairement, que l'ame raiſonnable a vn étre indépendant de celui du corps, qu'elle a vne propre ſubſiſtance & qu'elle eſt ſpiritüelle.

Aïant vne propre ſubſiſtance, elle eſt proprement vn effet de quelque cauſe. Car puis que la cauſe efficiente a pour

terme l'existence de la chose qu'elle produit, il n'y a que les choses qui ont vne propre subsistance qui soient proprement faites.

Il est certain qu'il n'apartient qu'à Dieu, qui est absolument indépendant, d'étre par soi, c'est pourquoi il faut assûrer que l'ame raisonnable vient de quelque cause.

Les verités que nous venons d'établir, nous enseignent que son origine est bien diferante de celle des formes corporeles, car étant spiritüele, elle ne peut étre tirée de la puissance de la matiere par aucun agent.

Celui qui sçait qu'elle est spiritüele, juge facilement qu'elle est indivisible; il peut donc facilement combatre l'aveuglement de ceus qui soûtienent qu'elle est vne partie de l'ame de celui qui engendre son semblable.

Comme elle ne peut étre produite par aucun agent naturel, elle est vn effet de la création, c'est pourquoi il faut conclure qu'elle vient immediatement de Dieu, car nous montrerons dans la Theologie naturele, que la création,

par qui les choses qui sont en pure puissance peuvent étre tirées du neant, n'apartient qu'à Dieu, qui est vn acte trés pur.

Si ceus qui ont soûtenu que les Anges sont les causes de nos ames, entant qu'ils agissent par la puissance de Dieu, avoient consideré que la derniere perfection de châque chose consiste dans l'vnion qu'elle peut avoir avec son principe, & que la derniere perfection de l'homme est d'étre parfaitement vni à Dieu, par la contemplation de son essence, ils auroient connu que Dieu est la seule cause efficiente aussi bien que la fin derniere de l'ame raisonnable.

Il est facile de combatre la fausseté du songe de Platon, qui a crû que la création des ames raisonnables avoit precedé la disposition des corps qu'elles perfectionnent, parce qu'il convient naturelement à châque forme d'étre vnie à sa propre matiere, & comme ce qui est par soi precede ce qui est par accidant, il convient plûtôt à l'ame raisonnable d'étre vnie au corps

humain que d'en étre separée.

Si Platon avoit bien consideré l'ordre que Dieu garde dans la production de ses ouvrages, il auroit connu que la création de l'ame raisonnable hors du corps repugne à l'ordre de la sagesse diuine. Car puis qu'elle dispose toutes choses selon leur nature, si l'ame raisonnable avoit été créée hors du corps, elle auroit été créée dans vn état convenable à sa nature ; il est donc certain que Dieu ne l'envoïeroit pas dans le corps, car il ne convient pas à la sagesse divine de faire passer les choses d'vn état trés relevé a vne moindre condition, ni de relever la bassesse des choses inferieures en diminuant la noblesse des choses superieures.

Aprés avoir parlé de la nature de l'ame raisonnable & de son origine, il faut dire quelque chose de son vnion avec le corps qu'elle anime.

L'étroite liaison quelle a avec lui, prouve clairement qu'elle n'y est pas de la méme façon qu'vn Pilote est dans le vaisseau qu'il conduit, mais qu'elle lui est vnie.

Nous devons assûrer, qu'elle lui est vnie comme vne forme est vnie à sa matiere, puis qu'elle fait étre l'homme ce qu'il est, & qu'elle est la source de ses actions. Mais comme elle est plus noble que les autres formes, elle est si relevée au dessus de la matiere qu'elle peut exercer quelque action sans le cõmerce du corps qu'elle perfectionne.

Etant la forme du corps humain, elle fait que l'homme est ce qu'il est, c'est pourquoi il n'y a qu'vne ame dans l'homme, qui contient les autres ames de la méme maniere qu'vne figure contient plusieurs autres figures.

Enfin nous sçavons que l'ame raisonnable est vnie immediatement au corps humain, parce qu'vne forme substantiele est vnie immediatement á sa matiere, comme nous avons montré dans la comparaison que nous avons faite des principes du corps naturel, mais il nous est impossible de sçavoir de quelle maniere nôtre ame, qui est spiritüele, est vnie au corps, parce qu'elle ne peut avoir vne parfaite connoissance des substances spiritüeles, pendant qu'elle est

dans le corps qu'elle anime.

L'ordre que nous avons établi dans le Chapitre precedant, nous oblige à discourir de l'entendement, qui est la premiere faculté de l'ame raisonnable, & à commencer l'explication que nous en devons faire par celle de son objet.



De l'objet de l'entendement.

CHAPITRE XIX.

COMME les choses intelligibles ne peuvent être connuës, qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, comme nous avons dit dans le troisiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, nous pouvons assûrer que l'objet de l'entendement est le terme interieur de sa connoissance. Mais nous avons dit auparavant qu'il a pour objet l'étre en général, lors que nous

avons montré que les puissances de l'ame tirent leur noblesse de l'étenduë de leur objet, & que l'entendement & la volonté en sont les plus nobles facultés, parce qu'elles ont pour objet l'être en général.

Le Docteur Angelique soûtient que l'essence des choses materieles est l'objet de l'entendement.

Quand nous avons fait la comparaison de l'entendement avec le sens, nous avons remarqué que la premiere de ces facultés a pour objet des choses vniverseles.

Nous avons prouvé dans le premier Chapitre de la quatriéme partie de la science générale, que la verité étant l'objet de l'entendement precede la bonté, qui est l'objet de la volonté.

Enfin lors que nous avons disposé par ordre les objés des facultés dans le quatorziéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, nous y avons fait connoître que ce qui est intelligible est l'objet de l'entendement.

Il est vrai que les propositions precedantes, que nous faisons pour expliquer

quer l'objet de l'entendement ſont diferantes les vnes des autres, elles ſont pourtant toutes veritables. Car puisque les choſes intelligibles ne peuvent étre connuës qu'elles ne ſoient dans l'entendement qui les connoît, nous pouvons ſoûtenir ſans nous metre en peril de tomber dans l'erreur que l'objet de cette faculté eſt, ou en elle méme, ou hors d'elle.

Selon la premiere conſideration l'objet de l'entendement eſt le terme interieur de ſa connoiſſance, mais le terme interieur de ſa connoiſſance lui ſert d'inſtrument pour connoître ce qui eſt hors de lui, & en cette maniere ſon objet eſt, ou materiel, ou formel.

L'objet materiel de l'entendement peut étre conſideré, ou entant qu'il contient tout ce que l'entendement peut connoître, & en cette façon l'entendement a pour objet l'étre en général, ou entant qu'il apartient proprement à l'entendement, ou à l'égard de la choſe qu'il connoît, ou par raport à ſa maniere d'agir.

Si nous voulons établir l'objet qui a-

partient proprement à l'entendement, à l'égard de la chose qu'il connoît, nous devons dire que l'essence des choses materieles en est l'objet, car l'objet qui peut étre connu doit étre proportioné à la faculté qui le connoît.

Cette proposition générale prouve que l'entendement de l'Ange, qui n'a point de commerce avec le corps, a pour objet l'essence des choses qui sont séparées de la matiere, & que l'esprit humain, qui est vne faculté de l'ame raisonnable qui est la forme du corps qu'elle anime, a pour objet l'essence des choses materieles. Comme l'entendement Angelique connoît les choses materieles par celles qui sont séparées de la matiere, l'esprit humain s'éleve par la considération des choses materieles à quelque connoissance de celles qui sont invisibles.

Bien que nôtre entendement apartiene à vne forme qui est vnie au corps qu'elle perfectionne, il peut connoître les choses materieles sans avoir égard à vne matiere singuliere, puis qu'il est spiritüel & qu'il agit sans organe cor-

porel ; c'est pourquoi si nous voulons exprimer l'objet de l'entendement par raport à sa maniere d'agir, nous dirons qu'il regarde des choses vniverseles.

Les propositions que nous venons de faire pour expliquer l'objet de la premiere faculté de l'ame raisonnable, ne doivent pas nous empéscher d'assûrer qu'elle a encore pour objet la verité & en suite ce qui est intelligible, car l'étre en général, l'essence des choses materieles & les choses vniverseles sont l'objet materiel de l'entendement, mais la verité & ce qui est intelligible en sont l'objet formel.

Enfin si nous voulons avoir vne claire connoissance de l'objet de l'entendement, nous en devons parler comme nous avons fait de celui de la veuë, c'est à dire que nous devons soûtenir que l'entendement à pour objet l'étre, la verité & ce qui est intelligible de la méme maniere, que la veuë regarde la couleur, la lumiere & ce qui est visible. Car comme la couleur est l'objet materiel de la veuë, que la lumiere en est l'objet formel & que ces deux

qualités ensemble composent le veritable objet de cette faculté, l'étre en général est l'objet materiel de l'entendement, la verité en est l'objet formel & ces deux choses ensemble composent ce qui est intelligible, qui est le parfait objet de cette puissance.

Aprés avoir parlé de l'objet de l'entendement, il en faut examiner la nature, selon l'ordre que nous avons établi auparavant.

De la nature de l'entendement.

CHAPITRE XX.

NOUS ferons connoître la nature, l'étenduë & la noblesse de l'entendement, si nous le comparons avec le sens, si nous montrons qu'il peut recevoir plusieurs noms à cause de la diversité de ses actions & si nous prouvons que les bestes n'en peuvent exercer aucune fonction.

La comparaison que nous avons

faite auparavant du ſens avec l'entendement, ſelon les preceptes que nous avons donnés dans la quatriéme partie de la Logique, nous enſeigne clairement que l'entendement eſt vne faculté ſpirituële qui nous a été donnée pour connoître & qui reçoit des images ſpirituëles, qu'elle fait elle méme pour connoitre des choſes vniverſeles.

On donne ordinairement pluſieurs noms à la premiere faculté de l'ame raiſonnable, mais les principaus ſont ceus d'entendement, de jugement, de raiſon, d'entendement agent, d'entendement patient, de raiſon ſpeculative, de raiſon pratique, de raiſon ſuperieure & de raiſon inferieure.

Il faut montrer que tous ces noms ne ſignifient qu'vne méme puiſſance, pour en faire parétre l'étenduë par la diverſité de ſes actions.

Pour avoir vne claire connoiſſance de cette verité, il faut ſçavoir que la diferance des actions n'eſt pas toûjours vne preuve de la diverſité des principes qui les produiſent, car il eſt trés évident qu'vne méme faculté peut produire des

actions diferantes, & principalement quand les vnes dépendent des autres, d'où vient que tous les Philosophes, qui demeurent d'acord qu'vne méme faculté peut concevoir vne chose, en donner son jugement & tirer quelque consequence du jugement qu'elle a donné, ne metent aucune diferance entre l'entendement & le jugement.

Il est vrai que le vulgaire, qui dit souvent qu'il y a des hommes qui ont beaucoup d'esprit sans avoir de jugement, peut croire qu'il y a quelque diferance entre l'entendement & le jugement, mais il faut lui faire connoître, qu'vne méme faculté qui peut étre le principe de deux actions peut faire facilement la premiere & imparfaitement la seconde, lors qu'elle n'a pas les dispositions qui lui sont nécessaires pour la bien exercer.

Comme la raison, qui est propre à l'homme, entant qu'il est vn animal raisonnable, est vne faculté diferante du sens, qui lui est commun avec les bestes, il semble aussi qu'elle soit diferante de l'entendement, qui lui est com-

mun avec les Anges. Nous ne tomberons pourtant dans cette erreur, si nous sçavons que les actions des hommes ne sont pas si éloignées de celles des Anges, que les actions des bestes le sont de celles des hommes, car les bestes ne peuvent aucunement arriver à la connoissance des choses intelligibles que les hommes peuvent connoître par leur raison, mais les hommes peuvent avoit quelque connoissance des choses qui sont connuës par les Anges, c'est pourquoi la faculté de connoître qui apartient à l'Ange n'est diferante de la raison que parce que la premiere de ces puissances est plus parfaite que la seconde.

Si nous montrons que le raisonnement se raporte à la connoissance parfaite de la méme façon que le mouvement se raporte au repos, nous ferons connoître que la raison & l'entendement ne sont qu'vne méme faculté, parce que le mouvement & le repos apartienent à vne méme puissance.

Pour bien entendre toutes ces verités, il faut considerer les actions de l'enten-

dement & de la raison, pour découvrir si elles doivent leur naissance à vne méme faculté.

L'action de l'entendement est d'entendre la verité d'vne chose intelligible, & celle de la raison est d'en raisonner.

Quand nous entendons la verité d'vne chose intelligible, nous en avons vne simple conception, mais quand nous raisonnons, nous tirons de la connoissance d'vne chose celle d'vne autre chose qui nous étoit inconnuë, d'où vient que les Anges, qui possedent parfaitement selon leur nature la connoissance des verités intelligibles, les connoissent sans raisonnemens, mais les hommes arrivent par degrés aus connoissances qu'ils peuvent aquerir.

Les propositions precedantes, nous enseignent clairement que l'action de la raison, qui est de raisonner, se raporte à celle de l'entendement, qui est d'entendre la verité d'vne chose intelligible, de la méme maniere que le mouvement se raporte au repos, ou comme l'action qui nous fait aquerir quelque chose

chose se raporte à la possession que nous en avons.

Pour connoître de quelle façon le raisonnement est vn mouvement de l'ame raisonnable, il faut sçavoir que tout mouvement commence par quelque chose d'immobile, qu'il se termine à quelque chose d'immobile & que l'ordre que nous gardons pour inventer quelques verités est diferant de celui que nous suivons pour bien juger de celles que nous avons inventées.

Quand nous inventons quelques verités, nous arrivons de la connoissance des principes immobiles que nous connoissons par la lumiere que nous avons de la nature à celle des conclusions qui en dépendent, mais si nous voulons bien juger des verités que nous avons inventées, nous devons les reduire aus principes qui en sont les fondemens.

Il est trés évident que le mouvement & le repos apartienent à vne méme puissance, comme vne chose se meut d'vn lieu à l'autre & s'y repose par vne méme faculté; nous devons donc

aſſûrer que nous connoiſſons les verités intelligibles & que nous en raiſonnons par vn méme principe, & conclure par ce moïen que la raiſon de l'homme & ſon entendement ne ſont qu'vne méme puiſſance.

Quelques Philoſophes metent de la diferance entre l'entendement agent & le patient, à cauſe qu'Ariſtote a dit dans le troiſiéme Livre de l'ame que le premier fait toutes choſes, & que le ſecond devient toutes choſes, mais cette raiſon n'eſt pas aſſés forte pour nous obliger à ſuivre leur ſentiment, car lors que nous parlerons du principe de l'action de l'entendement, nous prouverons qu'il fait lui-méme les images qu'il reçoit, c'eſt pourquoi nous pouvons dire qu'il fait en quelque façon toutes choſes, entant qu'il en fait les images, & qu'il devient en quelque maniere toutes choſes, entant qu'il en reçoit les images. Nous l'apelons entendement agent, entant qu'il fait des images ſpirituëles à la preſence des images corporeles qui ſont dans l'imagination, & nous lui donnons le nom de patient,

entant qu'il reçoit les images qu'il a produites & dont il se sert pour connoître quelque chose.

La raison humaine peut étre apelée, ou speculative, ou pratique, car ou la connoissance qui vient de cette faculté s'arréte dans la contemplation de la verité, ou elle tend à quelque action exterieure.

La premiére apartient à la raison speculative, & la seconde est vn effet de la raison pratique. Mais comme les puissances ne tirent pas leur diferance essentiele de ce qui convient par accidant aus objés qu'elles regardent, & qu'il arrive par accidant aus choses qui peuvent étre connuës par l'entendement, ou qu'elles peuvent étre connuës seulement, ou qu'elles peuvent étre faites, il ne faut pas metre vne diferance essentiele entre la raison speculative & la raison pratique, mais il faut assûrer que la raison reçoit le nom de speculative, entant qu'elle s'arréte à la connoissance de la verité, & qu'elle reçoit celui de pratique, entant qu'elle tend à quelque action exterieure.

Il ſemble que la raiſon ſuperieure ſoit diferante de la raiſon inferieure, ſelon le ſentiment de Saint Auguſtin, puis qu'il ſoûtient au douziéme Livre de la Trinité que l'image de la Trinité eſt dans la partie ſuperieure & non pas dans la partie inferieure de la raiſon. Mais ſi nous conſiderons la diferance qu'il met entre la raiſon ſuperieure & l'inferieure, nous trouverons qu'elles peuvent étre diſtinguées, à l'égard de leurs actions & des habitudes qu'elles peuvent recevoir, & qu'elles ne ſont qu'vne méme puiſſance, car il dit que la raiſon ſuperieure s'ocupe aus choſes éterneles, ou pour les contempler comme elles ſont en elles-mémes, ou pour en tirer la regle des actions que l'homme doit pratiquer, & que la raiſon inferieure s'atache aus choſes temporeles.

Si nous voulons découvrir la diferance qui ſe rencontre entre la raiſon ſuperieure & l'inferieure, nous devons examiner le raport que les choſes éterneles & les temporeles peuvent avoir avec nôtre connoiſſance.

Il est certain que les choses tempore-les nous servent de moïen pour connoître celles qui sont éterneles, mais les choses éterneles peuvent aussi nous ser-vir pour connoître celles qui sont temporeles, c'est à dire, que les choses sensibles nous conduisent à la connoissance de celles qui sont invisibles, & que la connoissance que nous avons des choses éterneles doit étre la regle de l'ordre que nous devons garder dans l'vsage des choses temporeles.

Puis que les choses éterneles & les temporeles peuvent étre connuës les vnes par les autres, elles sont considerées par vne méme faculté.

Il se peut faire que le terme & le moïen qui nous y conduit apartienent à des habitudes diferantes, comme l'intelligence, qui est la premiere habitude de l'entendement, regarde les premiers principes de connoissance, & la science regarde les conclusions qui en sont tirées, d'où vient que les principes de la Geometrie peuvent nous servir pour tirer quelques conclusions dans vne autre science, comme dans la perspe-

ctive. Mais le terme & le moïen qui est nécessaire pour y arriver apartienent à vne méme puissance raisonnable, car l'action de la raison est en quelque façon vn mouvément d'vn terme à l'autre, & il est certain que c'est la méme chose qui se meut qui passe par vn milieu pour arriver à quelque terme.

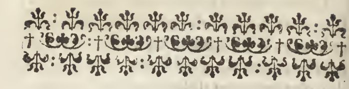
Les verités precedantes, nous enseignent que la raison superieure & l'inferieure ne sont qu'vne méme puissance & qu'elles ne doivent étre distinguées que par leurs actions & par la diversité des habitudes qui les perfectionnent, car la sagesse apartient proprement à la raison superieure, & la science apartient à la raison inferieure.

Ceus qui soûtienent que les bestes exercent quelque fonction de la raison, nous aprenent par l'erreur qui acompagne cette opinion qu'il y a des hommes qui se trompent grandement dans leurs raisonnemens, sils connoissoient la noblesse de la raison par celle de ses actions ils connoîtroient qu'elle est propre à l'homme & que les bestes n'en produisent aucune action.

L'homme fait parétre qu'il a de la raison, ou à l'égard des connoissances speculatives, lors qu'il arrive par la connoissance des choses singulieres à celle des choses vniverseles, qu'il s'éleve par la connoissance des choses sensibles à celle des choses invisibles & qu'il reduit par degrés les conclusions qu'il tire de quelques propositions au premier principe de connoissance, ou à l'égard des actions morales, lors qu'il se propose vne fin, & qu'il délibere pour choisir les moïens qu'il doit prendre pour y arriver. Comme les bestes d'vne méme espece tendent toûjours à vne méme fin, & qu'elles y atrivent toûjours par les mémes moïens, il est trés évident qu'elles ne raisonnent pas, & que l'industrie qui relüit dans leurs actions est vn effet de la premiere sagesse.

Comme les facultés se font connoître par leurs actions, il faut parler de l'action de l'entendement, & pour en discourir par ordre, il en faut premierement examiner le principe.

* † *
* *



Du principe de l'action de l'entendement.

CHAPITRE XXI.

La premiere chose que nous devons expliquer en ce Chapitre est de montrer ce que nous entendons par le principe de l'action de l'entendement, car il semble qu'elle n'en reconnoisse point d'autre que la faculté qui la produit. Mais comme la veuë n'est pas le seul principe de son action & qu'elle a besoin d'vne image pour l'exercer, il faut faire le méme jugement de l'entendement, à l'égard de sa connoissance, c'est à dire, qu'il faut prouver que cette action dépend de l'entendement & de l'image qui le fait passer de la puissance à l'acte, & que ces deux choses ensemble établissent la cause efficiente de sa connoissance.

Si l'entendement ne peut connoître les choses, ni par leur essence, ni par la siene, il est certain qu'il dépend de quelques images pour les connoître.

Aprés avoir dit dans le troisiéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale, que les choses intelligibles ne peuvent étre connuës qu'elles ne soient dans l'entendement qui les connoît, & que l'essence est dans la chose qu'elle établit, nous y avons conclu qu'il n'y a aucun entendement qui puisse connoître les choses qui sont hors de soi, par leur essence, & que celui qui soûtiendroit que Dieu les connoît de cette maniere seroit coupable de blaspheme, car Dieu étant le premier étre, est absolument indépendant.

Etant absolument indépendant, il connoît les choses sans aucun moïen.

S'il connoît les choses sans aucun moïen, il ne les connoît pas par leur propre essence, car s'il connoissoit ses créatures par leur propre essence, il dépendoit d'elles pour les connoître.

Comme l'esprit humain a pour objet l'étre en général & qu'il ne contient pas

toutes choſes, il ne peut connoitre toutes choſes par ſon eſſence. Nous prouverons clairement cette verité dans la Theologie naturele, lors que nous y montrerons que l'Ange ne connoît pas toutes choſes par ſon eſſence, & que cét avantage n'apartient qu'à Dieu, qui en ſe contemplant connoît les cauſes de toutes choſes.

Puis que l'entendement humain ne peut connoître les choſes, ni par leur eſſence, ni par la ſiene, il eſt certain qu'il a beſoin de quelques images pour les connoître.

La preuve de cette verité peut étre encore tirée de la nature de la puiſſance intellectuele, & de la détermination de l'entendement.

La puiſſance intellectuele, qui a été donnée à l'homme pour cõnoître quelque choſe, fait qu'il eſt en puiſſance de connoître ce qu'il ne connoît pas, mais il eſt néceſſaire qu'il y ait vn autre principe pour faire paſſer l'eſprit humain de la puiſſance à l'acte. Ce principe n'eſt autre choſe que la reſſemblance de la choſe connuë, qui reçoit le nom d'i-

mage, c'eſt pourquoi il faut aſſûrer que l'action de l'entendement dépend de cette faculté & de l'image qui lui ſert de moïen pour connoître quelque choſe.

Comme la veuë, qui a été donnée aus animaus pour voir, n'eſt pas vn principe pour voir le blanc plûtôt que le noir, & qu'elle eſt déterminée à voir l'vne de ces qualités plûtôt que l'autre, par l'image qu'elle en reçoit, il faut dire auſſi que lors que l'entendement connoît vne choſe plûtôt qu'vne autre, il eſt déterminé à cette action par quelque image.

Enfin nous pouvons tirer trés clairement la preuve de cette verité de l'experience qui nous enſeigne que celui qui eſt né aveugle n'a aucune connoiſſance des couleurs.

Cette experience nous aprend, que celui qui eſt privé d'vn ſens n'en peut connoître le propre objet, & par ce moïen que l'entendement a beſoin d'images pour connoître quelque choſe, car ſi les images ne lui étoient pas néceſſaires pour exercer ſa fonction, il ne

dépendroit pas des sens, & celui qui seroit privé d'vn sens en pourroit connoître l'objet, comme celui qui seroit né aveugle pourroit avoir la connoissance des couleurs, nous sçavons le contraire par experience, c'est pourquoi nous devons soûtenir que l'entendement est déterminé à son action par vne image, qui le fait passer de la puissance à l'acte.

La méme experience prouve que les images dont l'entendement se sert pour connoître quelque chose ne lui sont pas natureles.

Pour avoir vne parfaite connoissance de cette verité, il faut sçavoir que le raport qu'vne chose peut avoir avec la forme qui est le principe de l'action, est semblable à celui qu'elle peut avoir avec l'action qui en provient, comme si tendre en haut est vn effet de la legereté, ce qui est en puissance d'y tendre, est leger en puissance, & ce qui s'y porte actuelement est leger en acte.

Il arrive souvent que l'homme est en puissance de connoître les choses qu'il ne connoît pas & qu'il peut connoître ou par le sens ou par la raison, & qu'il

passe de cette puissance à l'acte, lors qu'il connoît les choses sensibles, par les images qu'elles impriment dans les sens, & qu'il aquiert la connoissance des choses intelligibles, par le moïen de l'invention, ou de la discipline.

Ces verités, que nous connoissons par l'experience que nous en faisons, qui est la premiere régle que nous devons suivre dans l'explication des choses natureles, nous enseignent clairement que l'ame qui peut connoître quelque chose est en puissance à l'égard des images qui peuvent lui representer les choses sensibles, & à l'égard de celles qui peuvent lui donner la connoissance des choses intelligibles, d'où vient qu'Aristote parlant de l'entendement dans le troisiéme Livre de l'ame dit que les images dont il se sert pour connoître quelque chose ne lui sont pas natureles, & qu'il est en puissance de les recevoir.

Il s'est éloigné sur ce sujet du sentiment de Platon, qui a reçû le nom de divin, parce qu'il parloit ordinairement des choses divines, mais ce titre

apartient plus justement à son incomparable disciple, qui a parlé de Dieu plus parfaitement que tous les autres Philosophes qui n'ont été éclairés que de la lumiere de la nature, & qui en a parlé en plusieurs endrois de ses ouvrages, pour nous aprendre de quelle maniere nous devons nous oposer à la naissance de plusieurs erreurs, par le moïen de la premiere régle de toutes choses.

Il se peut faire que ce qui possede actuelement vne forme ne puisse produire les actions qui lui convienent, à cause de quelque empéchement, comme si l'on empéche vne chose legere de tendre en haut, d'où vient que Platon a crû que l'esprit humain avoit naturelement toutes les images des choses intelligibles, mais qu'il pouvoit étre empéché de s'en servir, à cause de l'vnion de l'ame avec le corps.

Si ce Philosophe avoit consideré que nous n'oublions pas les choses que nous connoissons naturelement, qu'il convient naturelement à l'ame raisonnable, qui est la forme du corps humain, de lui étre vnie & que celui qui

eſt né aveugle n'a aucune connoiſſance des couleurs, il n'auroit pas dit que les images intelligibles ſont imprimées naturelement dans l'eſprit des hommes.

Si nôtre ame avoit vne connoiſſance naturele de toutes choſes, pourroit elle ignorer qu'elle la poſſede, puis que nous n'oublions pas qu'vn tout eſt plus grand que ſa partie, ni pluſieurs autres choſes que nous connoiſſons naturelement ?

Comme il convient naturelement à châque forme d'étre vnie à ſa propre matiere, il convient naturelement à l'ame raiſonnable d'étre vnie au corps humain, c'eſt pourquoi ſi elle avoit vne connoiſſance naturele de toutes choſes, ſon vnion avec le corps ne pourroit pas l'empécher de s'en ſervir, parce qu'il n'y a pas d'aparance de croire que l'action naturele d'vne forme puiſſe étre entierement empéchée par vne choſe qui lui convient ſelon ſa nature.

Si les images de toutes choſes étoient naturelement imprimées dans l'eſprit des hommes, celui qui ſeroit né aveugle pourroit avoir quelque connoiſſan-

ce des couleurs; l'experience pourtant prouve le contraire; il faut donc conclure que les images dont l'entendement se sert pour exercer sa fonction ne lui sont pas natureles.

L'élevation de l'ame raisonnable au dessus de la matiere premiere & le raport qu'elle a avec les Anges pourroient obliger quelqu'vn à croire qu'elle connoît toutes choses par des images qui lui sont natureles. Car si la matiere premiere a reçû dans sa création les formes qui la perfectionnent, il faut dire à plus forte raison que l'ame raisonnable, qui la surpasse en noblesse, reçoit dans sa création les images intelligibles qui lui sont nécessaires pour connoître quelque chose.

Il est facile de répondre à cette dificulté; car il ne faut pas faire le méme jugement de l'ame raisonnable, qui ne doit pas son étre substantiel aus images intelligibles, comme de la matiere premiere, qui doit son étre substantiel à la forme, qui fait qu'elle est en acte. Il est certain que la matiere premiere a reçû dans sa création les formes qui la perfection-

fectionnent, autrement elle ne feroit pas en acte. Mais quoi qu'elle foit en acte par vne forme, elle eft encore en puiffance de recevoir plufieurs autres formes.

Il eft vrai que la faculté intellectuele eft commune aus hommes & aus Anges, & que les Anges ont reçû dans leur création des images pour connoitre toutes chofes, qu'ils ne peuvent connoître par leur effevce, car étant determinée à quelque efpece elle ne contient pas toutes chofes. Mais comme la matiere des cieus eft entierement perfectionnée par leur forme, & que celle des chofes inferieures eft en puiffance de recevoir plufieurs formes qu'elle n'a pas, les Anges, dont la faculté intellectuele eft plus noble que celle des hommes, ont reçû dans leur création les images de toutes chofes, & l'ame raifonnable eft en puiffance de les recevoir, par le moïen du corps qu'elle anime.

Ce n'eft pas affés d'avoir montré que l'entendement humain a befoin d'images & que les images dont il fe fert pour exercer fa fonction ne lui font pas

natureles ; il en faut encore examiner la cause efficiente.

L'experience qui nous enseigne que celui qui est né aveugle n'a aucune connoissance des couleurs, nous découvre l'erreur de ceus qui ont crû que les images intelligibles devoient leur naissance à quelques formes séparées de l'ame, car si leur sentiment étoit veritable, l'ame raisonnable ne dépendroit pas du sens pour connoître quelque chose, & celui qui seroit priué d'vn sens en pourroit connoître le propre objet.

Puis que l'entendement dépend des sens, pendant que l'ame est dans le corps qu'elle anime, il semble que les objés qui peuvent imprimer leur image dans le sens, soient aussi la cause efficiente des images de l'entendement. Mais comme les objés corporels ne peuvent produire qu'vne image còrporele, ils ne peuvent étre les sources des images de l'entendement, qui est vne faculté spiritüele, car tout ce qui est en quelque chose s'y rencontre selon la proportion de la chose qui le reçoit.

Si les images intelligibles qui sont

dans l'entendement n'y peuvent étre produites, ni par quelques formes séparées de l'ame, ni par les objés corporels, il faut dire qu'il en est lui méme la cause efficiente, & qu'il les fait à la presence des images corporeles qui sont dans l'imagination.

Il est vrai que l'esprit humain est vn peintre extraordinaire puis qu'il fait vne image à l'imitation d'vn original qu'il ne connoit pas, d'où vient que ceus qui s'imaginent que les causes des merveilles de la nature ne sont inconnuës qu'aus foibles espris & que ceus qui ont beaucoup de lumiere peuvent connoitre toutes les choses qui sont dans le monde, ne seront pas d'acord de cette verité. Mais si nous sçavons que Dieu nous a ôté la connoissance de plusieurs choses, pour nous empécher de douter de son existence, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage, nous jugerons que nous devons séparer les choses que nous pouvons connoitre de celles qui surpassent nôtre connoissance.

Selon ce precepte, nous devons asſûrer que nous ſçavons que l'eſprit humain fait des images ſpiritüeles à l'imitation des images corporeles qui ſont dans l'imagination, mais que nous ne ſçavons pas de quelle façon, il fait les images qu'il reçoit pour connoître quelque choſe.

Puis que l'eſprit humain a beſoin d'images, que les images dont il ſe ſert pour exercer ſa fonction ne lui ſont pas natureles & qu'elles ne peuvent étre produites par aucune cauſe externe, comme nous venons de prouver, il eſt certain qu'il en eſt la cauſe efficiente, mais il nous eſt impoſſible de ſçavoir de quelle maniere il peut faire des images ſemblables à vn original qu'il ne connoît pas. Ce que nous pouvons dire ſur ce ſujet eſt que l'entendement ne doit pas connoître les images qu'il imite pour en faire aſſûrement de ſemblables, parce que la proprieté & la certitude, qui ſe rencontrent trés parfaitement en Dieu, ſont ordinairement ſéparées dans ſes créatures.

Comme la connoiſſance de l'enten-

dement dépend de celle du sens, elle y doit étre reduite comme à son principe, d'où vient que le jugement ne fait pas bien sa fonction, lors que les sens n'agissent pas.

On pourroit dire qu'il est vrai que l'entendement dépend de la connoissance des choses sensibles pour connoître celles qui sont insensibles, mais qu'il peut se servir des images intelligibles & de la science qu'il possede independemment du sens.

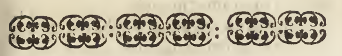
Il est facile de combatre cette erreur, car si l'entendement, qui agit sans organe corporel, pouvoit se servir des images intelligibles qu'il a produites sans en faire la conversion à celles qui sont dans l'imagination, l'action du sens étant empéchée celle de l'entendement ne le seroit pas, mais l'experience nous aprend que l'imagination étant déréglée dans les phrenetiques l'entendement ne fait pas bien sa fonction, c'est pourquoi nous deuons assûrer que pendant que l'ame raisonnable est dans le corps qu'elle anime, l'entendement doit faire la conversion de ses images à celles qui

ſont dans l'imagination.

Si nous voulons bien établir cette verité, nous devons ſçauoir que la connoiſſance de l'entendement y eſt produite par vn mouvement de cette faculté, que tout mouvement commence par quelque choſe d'immobile & qu'il ſe termine à quelque choſe d'immobile, d'où vient que nous avons dit en parlant de la nature de l'entendement que nous arrivons par la connoiſſance des principes que nous connoiſſons par la lumiere que nous avons de la nature à celle des concluſions qui en dépendent, & que ſi nous voulons bien juger des verités que nous avons inventées, nous devons les reduire aus principes qui en ſont les fondemens.

Les propoſitions precedantes, prouvent clairement que la connoiſſance de l'entendement doit étre reduite à celle du ſens puis qu'elle en dépend comme de ſon principe.

Aprés avoir parlé du principe de l'action de l'entendement, nous devons examiner de quelle maniere l'ame peut connoître les choſes qui ſont l'objet de ſa connoiſſance.



De quelle maniere l'ame peut connoître les choses qui sont l'objet de sa connoissance.

CHAPITRE XXII.



'AME raisonnable peut connoître, ou ce qui est au dessous d'elle, ou ce qui est au dessus d'elle, ou ce qui est en elle méme.

Elle connoît en la premiere façon les choses singulieres qui sont sensibles & les substances corporeles.

Quelques Philosophes soûtienent qu'elle ne connoît pas les choses singulieres, à cause qu'Aristote nous enseigne en plusieurs endrois de ses ouvrages que le sens connoît des choses singulieres, & que l'entendement connoît des choses vniverseles.

Si ces Philosophes sçavoient bien interpreter le sentiment d'Aristote sur ce sujet, ils n'ôteroient pas à l'entende-

ment la connoissance des choses singulieres, car Aristote veut dire seulement dans les passages qu'ils prenent pour authoriser leur opinion, que la puissance du sens est limitée par la connoissance des choses singulieres, & que l'entendement, qui va plus avant que le sens, peut connoître des choses vniverseles.

Nous pouvons combatre l'erreur de ces Philosophes par vn principe général qui nous découvre les effés des puissances qui dépendent les vnes des autres & qui sont disposées par ordre, par l'experience qui nous aprend que l'entendement corrige l'erreur du sens & par des propositions qui sont acordées de tous les Philosophes.

Quand les puissances dépendent les vnes des autres & qu'elles sont disposées par ordre, les superieures, qui peuvent exercer plus parfaitement que les inferieures les actions qui en provienent, peuvent faire quelque chose qui est au dessus des puissances inferieures.

Ce principe prouve clairement, que l'entendement connoît les choses qui sont

ſont connuës par les ſens, qu'il les connoît d'vne plus noble façon que lui & qu'il peut connoître pluſieurs choſes qui ſurpaſſent ſa portée.

Il eſt trés certain que le ſens connoît des choſes ſingulieres ; il faut donc faire le méme jugement de l'entendement.

Nous ne pourrons pas douter de cette verité, ſi nous conſiderons que l'entendement corrige l'erreur du ſens, car pour la corriger il doit connoître que le ſens ſe trompe, & il eſt trés évident qu'il ne peut arriver à cette fin ſans connoître ce qui eſt connu par le ſens. Comme les Philoſophes que nous combatons ici demeurent d'acord que le ſens connoît des choſes ſingulieres, ils ne devroient pas ôter cette connoiſſance à l'entendement.

Nous pouvons enfin les vaincre par leurs propres armes, car ils diſent que l'entendement arrive à la connoiſſance des choſes générales, par le moïen des choſes ſingulieres ; ils ne devroient donc pas ſoûtenir qu'il ne peut connoître les choſes ſingulieres, parce qu'il ne pour-

roit pas bien tirer vne conclusion d'vne chose qui lui seroit inconnuë. Ils avoüent aussi avec tous les Philosophes que l'entendement met de la diferance entre les choses singulieres & les vniverseles. Il doit sans doute comparer les vnes avec les autres pour y metre de la diferance, & il n'en peut faire la comparaison sans les connoître; disons donc que l'entendement connoît les choses singulieres qu'il compare avec celles qui sont vniverseles.

Ce n'est pas assés de sçavoir que l'entendement peut connoître des choses singulieres, il faut encore examiner s'il peut connoître par leurs propres images les choses singulieres qui sont sensibles.

Comme il suit la connoissance du sens, si le sens connoît les choses sensibles par leurs propres images, il sera facile de terminer la dificulté que nous venons de proposer.

Les mémes raisons qui établissent l'existence des images qui representent les choses sensibles, prouvent que le sens connoît les choses sensibles par

leurs propres images, c'est pourquoi nous devons assûrer que l'entendement, qui suit la connoissance du sens, connoît aussi les choses sensibles par leurs propres images. Mais comme les puissances superieures exercent plus parfaitement que les inferieures les actions qui en provienent, le sens connoît les choses sensibles par des images corporeles, & l'entendement les connoît par des images spiritüeles.

La diferante maniere de connoître les choses sensibles par le sens & par l'entendement, pourroit faire croire à ceus qui ne connoissent pas la nature des images que l'entendement connoissant les choses sensibles par des images spiritüeles, ne les connoît pas par leurs propres images, mais ils ne tomberont pas dans cette erreur s'ils considerent qu'il sufit que la ressemblance d'vne chose lui soit conforme à l'égard de la representation. Comme deux statuës dont l'vne est de bronze & l'autre de marbre peuvent étre semblables en representation, les images spiritüeles qui sont dans l'entendement, peuvent

étre conformes aus choses materieles qu'elles representent.

Celui qui sçait que l'image n'a rien de la chose qu'elle represente, juge facilement que l'entendement connoissant vne chose sensible par vne image spiritüele, la connoît par sa propre image, lors que l'image qu'il en produit lui fait connoître vne chose comme elle est.

L'entendement ne connoît pas les substances corporeles, de la méme façon qu'il connoît les choses sensibles. Car comme il suit la connoissance du sens il ne connoît pas les substances corporeles par leurs propres images, puis qu'elles ne tombent pas sous le sens, mais il les connoît par le moïen du raisonnement.

Comme l'étre convient plûtôt à la substance qu'à l'accidant, & que le parfait moïen de connoître les choses doit répondre à leur étre, il est vrai que la substance precede l'accidant, à l'égard de la connoissance intellectuële, c'est à dire, qu'elle demande de sa nature d'étre plûtôt connuë que l'accidant, comme nous avons montré dans le dernier

Chapitre de la ſcience générale, mais ſi nous conſiderons la maniere de connoître de l'ame, pendant qu'elle eſt dans le corps qu'elle anime, nous trouverons quelle connoît premierement les choſes ſenſibles, pour arriver à la connoiſſance de celles qui ſont inſenſibles.

L'ame ne connoît pas de la méme maniere les ſubſtances corporeles qui ſont au deſſous d'elle & celles qui ſont au deſſus d'elle, c'eſt à dire, les ſubſtances qui ſont abſolument ſéparées de la matiere, car elle connoît les premieres par le moïen des accidans qui les environnent & du raiſonnement, mais elle ne connoît les autres que par quelque comparaiſon qui eſt fondée ſur les choſes corporeles.

La ſucceſſion du froid & de la chaleur dans l'air ou dans l'eau, qui nous eſt connuë par experience, nous aprend qu'il y a quelque ſujet qui ſoûtient ces accidans. Nous jugeons que ce ſujet ne peut étre ſoûtenu par vn autre, par ce qu'il ne faut pas admetre, ni de cercle, ni de progrés à l'infini dans les choſes qui ſont ſoûtenuës en chaque cõpoſé, &

c'eſt par ce moïen que nous arrivons à la connoiſſance de la matiere premiere.

Pour montrer que l'ame peut s'élever à quelque connoiſſance des ſubſtances qui ſont abſolument ſéparées de la matiere par quelque comparaiſon qui eſt fondée ſur les choſes corporeles, il faut conſiderer que les facultés corporeles, qui agiſſent par vn organe corporel, ne connoiſſent que des choſes ſingulieres, & que nous connoiſſons des choſes vniverſeles. Nous jugerons en ſuite que la faculté qui nous en donne la connoiſſance agit ſans organe corporel, qu'elle a vn être independant de celui du corps, qu'elle a vne propre ſubſiſtance & qu'elle eſt ſpirituele.

Si nous connoiſſons que nôtre ame eſt ſpiritüele, cette connoiſſance nous ſervira pour faire quelque jugement des ſubſtances qui ſont abſolument ſéparées de la matiere.

Enfin l'ame raiſonnable peut connoître ce qui eſt en elle méme, en faiſant reflexion ſur ſes actions. Mais comme elle ne peut connoitre quelle connoît

ſans connoître quelqne choſe, la connoiſſance qu'elle a de ſon objet precede celle qu'elle a de ſon action. Elle arrive en ſuite par la connoiſſance de ſes actions à celle des facultés qui les produiſent. La facilité qui acompagne ſes actions lui fait connoître qu'elle a des habitudes. Le ſouvenir des choſes paſſées lui aprend que ſa memoire conſerve les images qu'elle a reçûës. Enfin quand elle conſidere qu'elle connoît des choſes vniverſeles, elle juge qu'elle agit ſans organe corporel, qu'elle eſt ſpiritüele, qu'elle peut être ſéparée du corps qu'elle anime & qu'elle eſt immortele.

Comme l'ame ne peut connoître toutes choſes, il faut découvrir les bornes de la connoiſſance créée pour combatre la vanité de ceus qui s'imaginent qu'ils ont aſſés de lumiere pour connoître les cauſes de toutes les merveilles de la nature.





Des bornes de la connoissance créée.

CHAPITRE XXIII.



Elvi qui ne sçait pas que sa connoissance est bornée & qui veut connoître toutes choses, se met en peril de travailler inutilement, en cherchant la connoissance des choses qui sont inconnuës à l'esprit des hommes, de tomber en plusieurs erreurs, en prenant de foibles raisons pour de veritables démonstrations & de s'élever contre Dieu par sa vanité, en s'attribüant des avantages qui n'apartienent qu'à Dieu, comme nous avons montré amplement dans le premier Chapitre de la premiere partie de cét ouvrage.

Si nous voulons découvrir clairement les bornes de la connoissance créée, nous devons sçavoir que la maniere d'a-

gir des facultés qui connoissent est diferante de celle des facultés qui desirent, car les premieres atirent leurs objés, en les connoissant par les images qu'elles en reçoivent & les autres se portent aus choses qui les atirent.

Ce n'est pas assés de sçavoir que les choses intelligibles ne peuvent étre connuës qu'elles ne soient dans la faculté qui les connoît, il faut encore considerer qu'elles y doivent étre par raport à sa nature. Car comme il est nécessaire qu'il y ait quelque proportion entre les objés & les puissances qui les regardent, la chose connuë est conforme à la nature de la faculté qui la connoît.

Cette verité nous aprend, que si la maniere d'étre de quelque chose intelligible surpasse la nature d'vne faculté intelligente, la connoissance de cette chose surpasse la nature de cette faculté; il faut donc examiner la diferante maniere d'étre qui convient aus choses, pour découvrir les bornes de la connoissance créée.

Il y a des choses qui sont atachées à vne matiere singuliere, sçavoir les cho-

ses corporeles, & les autres sont absolument séparées de la matiere, qui ont vn étre, ou par participation, sçavoir les Anges, ou indépendant, sçavoir Dieu.

Les propositions precedantes, prouvent que l'homme peut connoître les choses corporeles, car son ame est vne forme qui est atachée à vne matiere.

L'ame raisonnable a deux facultés pour connoître, sçavoir le sens & l'entendement.

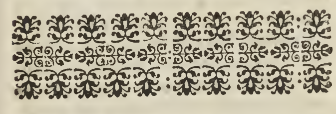
Le sens, qui est vne faculté corporele, ne connoît les choses qu'entant qu'elles sont atachées à vne matiere singuliere, mais l'entendement, qui est vne faculté spiritüele, les sépare de la matiere & les connoît en général.

L'entendement Angelique connoît les substances qui sont séparées de la matiere, mais cette connoissance ne convient pas à l'ame raisonnable, pendant qu'elle est dans le corps.

Enfin les discours généraus que nous venons de faire, nous enseignent qu'il n'y a point d'esprit créé qui puisse connoître l'essence divine par l'effort de sa

nature, & que cette perfection ne convient qu'à Dieu, qui est aussi bien infiniment intelligent qu'il est infiniment intelligible.

Aprés avoir parlé de l'entendement, l'ordre que nous devons suivre dans les discours que nous devons faire de l'ame raisonnable nous oblige à discourir de la volonté, & à commencer l'explication que nous en devons faire par celle de son objet



De l'objet de la volonté.

CHAPITRE XXIV.

L'OBJET de la volonté est, ou materiel, ou formel.

L'étre en général en est l'objet materiel, & son objet formel est le terme de son inclinatiō, sçavoir le bien veritable, qui est pro-

portioné à sa nature, entant qu'il est connu par l'entendement, ou ce qu'elle poursuit sous l'aparance du bien.

Il faut remarquer que nous ne disons pas que l'objet formel de la volonté soit le terme de son action, qui est l'inclination qui la porte à vne chose qui est hors d'elle, & que lors que nous assûrons que l'objet de cette faculté est le terme de son inclination, nous voulons dire qu'elle a pour objet le bien qui se rencontre dans la chose qu'elle poursuit.

Comme l'objet formel de la volonté est le terme de son inclination, il est certain qu'elle ne se porte pas au mal en qualité de mal, car elle ne tend qu'aus choses qui peuvent étre desirées.

Ce qui peut étre desiré est ce qui est convenable.

Ce qui est convenable est ce qui peut perfectionner, & puis que cét avantage ne convient qu'au bien, dont la nature est d'étre parfait, la volonté, qui est conduite par l'entendement, a pour objet le bien entant qu'il est connu, d'où vient que tout ce qui est connu

comme vn bien peut étre l'objet de ses desirs.

Nous pouvons avoir vne claire concoissance de l'objet de la volonté par raport aus objés de la veuë & de l'entendement.

La veuë regarde la couleur, la lumiere & ce qui est visible, mais la couleur en est l'objet materiel, la lumiere en est l'objet formel & ces deux qualités ensemble composent le veritable objet de cette faculté.

L'entendement a pour objet l'étre en général, la verité & ce qui est intelligible, mais l'étre en général en est l'objet materiel, la verité en est l'objet formel & ces deux choses ensemble composent ce qui est intelligible, qui est le parfait objet de cette puissance.

Nous pouvons dire aussi que l'étre en général est l'objet materiel de la volonté, & que son objet formel est le bien en général & par ce moïen tout ce qui peut exciter ses desirs.

Les Philosophes demandent si la volonté a seulement pour objet la fin

qu'elle pourſuit, ou ſi elle regarde auſſi les moïens qui ſont néceſſaires pour y arriver.

Comme nous devons diſcourir des choſes inconnuës par celles que nous connoiſſons, nous pouvons tirer quelque comparaiſon des choſes natureles, pour montrer que la volonté regarde la fin qu'elle deſire & les moïens qui ſont néceſſaires pour y arriver. Car comme vne choſe qui ſe meut d'vn lieu à l'autre peut arriver à quelque terme & parcourir le milieu qui eſt entre les deux termes de ſon mouvement par vne méme puiſſance, la volonté regarde les moïens qui ſont néceſſaires pour arriver à la fin qu'elle cherche.

Nous ne douterons pas de cette verité, ſi nous ſçavons que l'action de châque puiſſance regarde tout ce qui contient en quelque façon la nature de ſon objet formel, comme l'action de la veuë regarde tout ce qui eſt viſible.

Cette propoſition générale nous enſeigne, que la volonté tend à tout ce qui contient en quelque façon la nature du bien, & que par ce moïen elle re.

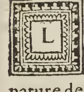
garde non seulement la fin qui l'atire, mais encore les moïens qui sont nécessaires pour y arriver.

Aprés avoir parlé de l'objet de la volonté, il en faut examiner la nature, selon l'ordre que nous avons établi auparavant.



De la nature de la volonté.

CHAPITRE XXV.



A comparaison que nous avons faite auparavant de l'apétit sensiiel avec la volonté, nous découvre clairement la nature de la volonté, car elle nous enseigne que la volonté est vne faculté aveugle & spirituële, qui étant conduite par l'entendement se porte au bien qui est proportioné à sa nature.

La volonté ne doit pas étre divisée en concupiscible & irascible, de la méme

façon que l'apétit ſenſuël. Car lors qu'vne puiſſance regarde de ſa nature vn objet ſelon la nature commune de cét objet, elle ne peut étre diſtinguée par les diferances particulieres qui ſont contenuës ſous l'objet qu'elle regarde, comme nous voïons le blanc & le noir par vne méme faculté.

Si la nature avoit donné aus animaus vne puiſſance de voir le blanc, entant qu'il eſt blanc, & non pas entãt qu'il eſt coloré, cette faculté ſeroit diferante de celle par laquelle ils pourroient voir le noir entant qu'il eſt noir. Mais comme la veuë regarde la couleur, entant qu'elle eſt viſible, ſelon la nature commune de la couleur, nous voïons par cette faculté le blanc, le noir & toutes les autres couleurs.

L'apétit ſenſuël ne regarde pas la nature commune du bien, parce qu'il eſt conduit par le ſens, qui ne connoît pas les choſes vniverſeles, d'où vient que nous l'avons diviſé auparavant en concupiſcible & iraſcible, car les parties de cét apétit doivent étre diſtinguées, ſelon la diverſité des biens particuliers.

L'a-

L'apétit concupiscible regarde le bien, entant qu'il convient à la nature de l'animal, & l'irascible le regarde, entant qu'il resiste aus choses qui lui peuvent nuire. Mais comme la volonté tend au bien en général, elle ne peut étre distinguée selon les diferances particulieres qui sont contenuës sous l'objet qu'elle regarde.

Lors que nous avons parlé de l'entendement, nous l'avons comparé avec le sens, pour en expliquer la nature, & nous avons montré en suite que la raison & l'entendement ne sont qu'vne méme faculté.

Nous suivrons le méme ordre en parlant de la volonté, c'est à dire, qu'aprés l'avoir comparée avec l'apétit sensuël, nous ferons connoître que la liberté & la volonté ne sont qu'vne méme puissance, pour détruire le sentiment de ceus qui soûtienent que la volonté est vne puissance par qui nous voulons quelque chose, & que la liberté est vne faculté de l'ame diferante de la volonté par qui nous choisissons vne chose pour vne autre.

Nous combatrons facilement cette erreur, si nous sçavons que la liberté se raporte à la volonté comme la raison se raporte à l'entendement.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut considerer que les puissances qui desirent doivent étre proportionées à celles qui connoissent, c'est à dire, que la volonté doit étre proportionée à l'entendement, & que l'apétit sensüel doit étre proportioné au sens.

Puis que les facultés qui desirent doivent étre proportionées à celles qui connoissent, il faut parler des facultés qui desirent par raport à celles qui connoissent, comme il faut discourir de la volonté par raport à l'entendement.

Nous prouverons selon cette methode, que la liberté se raporte à la volonté comme la raison se raporte à l'entendement, & la verité de cette proposition nous fera connoître, que la liberté & la volonté ne sont qu'vne méme puissance comme la raison & l'entendement ne sont qu'vne méme faculté.

Pour montrer que la liberté se rapor-

te à la volonté comme la raison se raporte à l'entendement, il faut sçavoir que la preuve de cette verité peut étre tirée du raport que nous pouvons faire de leurs actions & de leurs objés.

Quand nous entendons la verité d'vne chose intelligible, nous en avons vne simple conception, mais quand nous raisonnons, nous tirons de la connoissance d'vne chose celle d'vne autre chose qui nous étoit inconnuë, c'est pourquoi nous entendons proprement les premiers principes de connoissance, qui meuvent nôtre entendement par leur propre force, mais nous raisonnons des conclusions, que nous connoissons par le moïen des principes dont elles dépendent.

Les propositions precedantes, prouvent que le raisonnement se raporte à la connoissance parfaite, de la méme façon que le mouvement se raporte au repos.

Nous devons faire le méme jugement du vouloir & du chois, qui sont des actions de la volonté, car le vouloir est vne action de la volonté qui nous fait

tendre à vne chose que nous voulons à cause d'elle méme, mais le chois fait que nous desirons vne chose pour vne autre, c'est pourquoi le vouloir regarde la fin qui nous atire & que nous desirons pour elle méme, mais le chois regarde les moïens que nous desirons pour ariver à la fin que nous voulons obtenir.

Nous jugerons facilement que le chois se raporte au vouloir de la méme façon que le raisonnement se raporte à la parfaite connoissance, si nous sçavons qu'à l'égard des facultés qui desirent la fin se raporte aus moïens comme les principes se raportent aus conclusions. Car comme nous acordons les conclusions à cause des principes dont elles dépendent, nous desirons les moïens à cause de la fin qu'ils regardent.

Nous avons montré auparavant que la raison & l'entendement ne sont qu'vne méme faculté, parce que le mouvement & le repos apartienent à vne méme puissance. Nous devons dire par la méme raison que la liberté ou la faculté de choisir vne chose pour vne autre n'est

pas diferante de la volonté, c'est à dire que la liberté n'est autre chose que la volonté, entant qu'elle peut choisir ou ne pas choisir vne chose, & entant qu'elle peut choisir vne chose ou ce qui lui est contraire.

Il est trés évident que la liberté est le fondement de la loüange, du blâme, des lois, de la recompense, de la punition & des conseils.

Aristote nous enseigne au septiéme Chapitre du troisiéme Livre de sa morale que le conseil qu'on donneroit à quelqu'vn de n'avoir point de froid ni de chaud seroit ridicule, parce que le froid ni le chaud ne dépendent pas de sa puissance, & que nous suposons que l'homme peut se porter librement au vice & à la vertu, lors que nous conseillons à quelqu'vn de s'éloigner de la premiere de ces qualités & de poursuivre l'autre.

Ce passage d'Aristote, prouve que la liberté de l'homme exclud non seulement la contrainte, mais encore la nécessité, c'est à dire, que l'homme est libre, non seulement parce qu'il n'est

pas contraint, maïs aussi parce qu'il n'est pas déterminé à quelque chose, & comme sa volonté est le principe de sa détermination, sa liberté consiste dans l'indiferance de faire vne chose, ou de ne la pas faire.

Il y a des hommes qui soûtienent que la liberté humaine n'exclud pas la nécessité, qui ne metent point de diferance entre le volontaire & la liberté & qui conseillent à ceus qu'ils conduisent de poursuivre la vertu & de s'éloigner du vice. Nous avons combatu leur aveuglement à la fin de la troisiéme partie de la Logique, par ce dilemme: Ou l'homme peut aquerir la vertu, ou il n'est pas en sa puissance de l'aquerir. S'il peut aquerir la vertu, sa liberté exclud toute sorte de nécessité, & s'il n'est pas en sa puissance de l'aquerir, le conseil qu'on lui donne de la poursuivre lui est inutile.

Nous pouvons facilement connoître nôtre liberté par nos actions. Mais comme les choses les plus claires peuvent étre environnées de quelques dificultés, il y a des hommes qui comba-

tent leur liberté, parce qu'ils ne peuvent l'acorder avec la providence divine,

Si ces Philosophes ne peuvent acorder deux choses qui leur paressent trés claires, lors qu'elles sont séparées, ils ne doivent pas pourtant nier ni l'vne ni l'autre, mais s'ls sont humbles ils doivent demeurer d'acord qu'ils ne peuvent acorder deux choses qui leur paressent trés claires, lors qu'ils les considerent séparément.

Sils sçavoient que la connoissance des choses futures est à l'égard de Dieu ce que la veuë des choses presentes & la memoire des choses passées sont à l'égard des hommes, ils connoîtroient que la providence divine ne détruit pas la liberté humaine.

Le mot de nécessairment est pris autrement dans la majeure que dans la conclusion de ce syllogisme sophistique. Ce que Dieu a preveu doit nécessairement arriver, il a preveu que pierre fraperoit quelqu'vn, donc pierre frapera quelqu'vn nécessairement.

Le mot de nécessairemẽt signifie infail-

liblement dans la majeure, & dans la conclusion il ne signifie pas la méme chose.

Si ceux qui se servent du syllogisme precedant pour détruire la liberté de l'homme disent que le mot de nécessairement ne signifie qu'vne méme chose dans la majeure & dans la conclusion, ils tombent dans vne autre erreur, parce qu'ils suposent ce qu'ils veulent prouver, sçauoir que la providence divine détruit la liberté humaine.

Ces Philosophes nous donnent des preuves trés évidentes de leur aveuglement par leur contradiction. Car comme Dieu a preveu de toute éternité qu'il feroit le monde aussi bien qu'il a preveu que Pierre fraperoit quelqu'vn, l'argument qu'ils font pour détruire la liberté de l'homme, détruit aussi celle de Dieu qu'ils acordent.

Pour répondre à plusieurs dificultés qu'on peut faire sur la liberté, il faut sçavoir qu'elle est, ou de contradiction, ou de contrarieté, que la premiere consiste dans la puissance de faire ou ne pas faire vne chose & que la seconde consiste

ſiſte dans la puiſſance de faire vne choſe ou ce qui lui eſt contraire.,

Nôtre volonté n'exercera point en l'autre vie la liberté de contradiction, parce que l'eſſence divine ſera toûjours preſenté à nôtre entendement, ni celle de contrarieté, car nous aymerons néceſſairement Dieu, puis qu'il contient toutes ſortes de perfections, & que nous le connoîtrons par ſon eſſence. Mais elle peut exercer en cette vie la liberté de contradiction, à l'égard de toutes ſortes d'objés. Car comme nous pouvons éloigner nôtre penſée de quelque choſe, c'eſt à dire, ne la connoître pas actuelement, nous pouvons auſſi ne la vouloir pas actuelement.

La liberté de contrarieté convient à nôtre volonté en cette vie, á l'égard du bien en particulier, ou créé. Car comme il ne contient pas toutes ſortes de perfections, nous pouvons l'abandonner pour en choiſir vn autre, ou incréé, car ceus qui obeïſſent à leurs paſſions peuvent hair Dieu.

Enfin la liberté de contrarieté ne convient pas à nôtre volonté en cette vie,

à l'égard du bien en général, car elle se raporte au bien en général, qui est le fondement immobile de son vouloir, de la méme façon que l'entendement se raporte aus premiers principes.

Quand nous disons que la liberté de contrarieté ne convient pas à nôtre volonté en cette vie, à l'égard du bien en général & qu'elle lui convient, à l'égard du bien en particulier, nous voulons montrer qu'elle est mûë nécessairement en cette vie par le bien en général, mais qu'elle n'y peut étre mûë nécessairement par le bien en particulier.

Pour avoir vne claire connoissance de ces deux verités, il faut sçavoir de quelle maniere vne puissance est mûë par son objet, & comme nous devons discourir des choses dificiles par celles qui sont évidentes, nous devons considerer que ce qui est visible meut la veuë, entant que c'est vne couleur actuelement visible, d'où vient que si vne couleur actuelement visible est exposée à la veuë, elle meut nécessairement cette faculté. Il est vrai qu'on en peut détour-

ner la veuë, mais on exerceroit alors à l'égard de cét objet la liberté de contradiction & non pas celle de contrarieté.

Si vne chose qui ne seroit pas entierement vne couleur actuelement visible étoit exposée a nôtre veuë, nous ne la verrions pas nécessairement, parce que nous y pourrions tendre à l'égard de la partie qui ne seroit pas vne couleur actuelement visible.

Comme la couleur actuelement visible est l'objet de la veuë, le bien est l'objet de la volonté, c est pourquoi vn bien particulier ne peut mouvoir nécessairement cette faculté, mais elle est mûë nécessairement en cette vie par le bien en géneral, car elle est mûë nécessairement par vn objet qui lui est entierement proportionné, c'est à dire, qui assujetit entierement sa puissance.

Le bien qui assujetit entierement la volonté à le poursuivre est celui qui contient tout ce qu'elle peut chercher, qui est le fondement immobile de son vouloir.

On void clairement que le bien en général contient tout ce que la volonté

peut desirer ; il faut donc conclure qu'elle est mûë nécessairement en cette vie par cét objet qui lui est entierement proportioné , mais elle n'y peut étre mûë nécessairement par aucun bien particulier , & il est certain qu'elle y peut exercer à l'égard de Dieu méme la liberté de contrarieté , car ceus qui suivent le mouvement de la passion qui les agite peuvent hair Dieu.

Il semble pourtant que Dieu meut nécessairement nôtre volonté en cette vie , puis qu'il est vn bien vniversel.

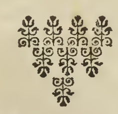
Pour répondre à cette dificulté, il faut sçavoir que la volonté se raporte au bien vniversel , de la méme façon que l'entendement se raporte aus premiers principes. Car comme l'entendement s'atache naturelement & nécessairement aus premiers principes,la volonté s'atache entierement à sa derniere fin.

L'entendement ne donne pas nécessairement son consentement à des propositions contingentes , qui n'ont pas vne liaison nécessaire avec les premiers principes ; & qu'on peut nier sans combatre la verité des fondemens des con-

clusions néceſſaires. Mais quand on ne peut nier quelques concluſions ſans combatre la verité des premiers principes, l'entendement s'y atache néceſſairement, lors qu'il connoît la liaiſon qu'elles ont avec les premiers principes.

Nous devons dire auſſi que nôtre volonté ne s'atache pas néceſſairement aus biens qui n'ont point vne liaiſon néceſſaire avec nôtre felicité & ſans qui nous pouvons étre heureus, mais elle s'atache néceſſairement à ceus qui établiſſent nôtre bon-heur, pourveu que nous connoiſſions la liaiſon néceſſaire qu'ils ont avec nôtre felicité, d'où vient que nous aymerons Dieu néceſſairement en l'autre vie, parce que nous le connoîtrons par ſon eſſence.

Aprés avoir parlé de l'objet & de la nature de la volonté, il faut dire quelque choſe de ſon action.





De l'action de la volonté.

CHAPITRE XXVI.



OMME nous avons dit en parlant de l'objet de la volonté, qu'elle regarde non seulement la fin qui l'atire, mais encore les moïens qui sont nécessaires pour y arriver, nous voulons examiner en ce Chapitre si cette faculté peut tendre à vne fin & aus moïens par vne méme action, ou si elle s'y porte par deux actions diferantes.

Les moïens étant desirés pour vne fin, il semble que la volonté peut tendre à vne fin & aus moïens par vne méme action, de la méme façon que nous voïons par vne méme action la couleur & la lumiere, qui la rend visible. Nous montrerons pourtant dans la troisiéme partie de la Philosophie morale, que

les actions de la volonté qui regardent la fin sont diferantes de celles qui regardent les moïens qui sont nécessaires pour y arriver.

Pour acorder ces propositions, il faut sçavoir que la volonté se porte à la fin, ou absolument, ou entant qu'elle est cause que les moïens sont desirés, & pour avoir vne claire connoissance de cette division, il faut considerer que nous voulons vne fin à cause d'elle méme, & que nous ne voulons les choses qui sont pour vne fin, entant qu'elles sont pour vne fin, que pour la fin qui en est la mesure.

Ces verités nous enseignent, que la volonté peut tendre à vne fin, entant qu'elle est considerée absolument, sans se porter aus choses qui sont pour cette fin, mais elle ne peut tendre aus moïens, entant qu'ils sont pour vne fin, sans chercher la fin qui est cause que ces moïens sont desirés ; il faut donc assûrer qu'elle se porte à la fin, ou absolument, ou entant qu'elle est cause que les moïens sont desirés.

Quand la volonté se porte à la fin ab-

ſolument, l'action de cette faculté qui regarde la fin eſt diferante de celle qui regarde les moïens, & la premiere de ces actions precede quelquefois la ſeconde à l'égard du tems, comme lors que celui qui eſt malade deſire la ſanté, & qu'il délibere en ſuite pour trouver les moïens qu'il doit choiſir pour l'obtenir.

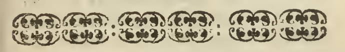
Lors que la volonté ſe porte à la fin; entant qu'elle eſt cauſe que les moïens ſont deſirés, elle ſe porte à la fin & aus moïens par vne méme action.

Pour bien établir cette verité, il faut ſçavoir que les actions tirent leur diferance de leur objet formel, & que cét objet doit étre acompagné d'vne certaine circonſtance pour étre l'objet d'vne faculté, comme nous ne pouvons voir la couleur ſans la lumiere.

Cette propoſition nous aprend, qu'vne méme action regarde vn objet & la circonſtance qui l'acompagne, comme nous voïons par vne méme action la couleur & la lumiere qui la rend viſible, & nous aymons Dieu & nôtre prochain par vne méme action. Nous devons di-

re aussi que la volonté se portant à la fin, entant qu'elle est cause que les moïens sont desirés, tend à la fin & aus moïens par vne méme action, car selon cette consideration la fin est cause que les moïens sont desirés aussi bien que la lumiere rend la couleur visible, & que Dieu est la veritable cause pour qui nous devons aymer nôtre prochain.

Aprés avoir parlé de l'entendement & de la volonté, l'ordre que nous avons établi auparavant nous oblige à dire quelque chose de la memoire raisonnable, pour admirer l'vnion des images qu'elle conserve.



De la memoire raisonnable.

CHAPITRE XXVII.



Ovs ne pouvons assés admirer l'vnion des images intelligibles qui sont conservées dans nôtre memoire, & si nous considerons les merveilles qui se

rencontrent dans leur ordre, nous y verrons reluïre parfaitement la ſageſſe de Dieu.

Nous parlons des images intelligibles, pour montrer que nous voulons diſcourir ici de la memoire raiſonnable.

Nous diſons qu'elle conſerve les images qu'elle reçoit, pour en établir l'exiſtence, pour exprimer vne de ſes fonctions & pour faire connoître qu'elle n'eſt point diferante de l'entendement.

Enfin quand nous diſons que nous devons admirer l'vnion des images intelligibles qui ſont conſervées dans nôtre memoire, nous voulons ſignifier qu'il y a des choſes que nous connoiſſons dans cette vnion, & qu'il y en a d'autres que nous ignorons.

Pour entendre cette verité, il faut connoître la nature de l'admiration, dont nous aurons quelque connoiſſance, ſi nous la comparons avec l'adoration, parce qn'il y a vn grand raport entre celui qui admire & celui qui adore. Car comme celui qui admire connoît vn effet & qu'il n'en ſçait pas la cauſe,

celui qui adore, connoît qu'il y a vn Dieu, mais il ne sçait pas parfaitement ce qu'il est.

Puis que celui qui admire connoît vn effet & qu'il n'en sçait pas la cause, nous avons raison de dire que nous devons admirer l'vnion des images qui sont dans nôtre memoire, car s'il y a des choses que nous sçavons dans cette vnion, il y en a d'autres qui nous sont inconnuës.

Nous devons séparer celles que nous connoissons sur ce sujet de celles que nous ignorons, pour éviter l'erreur qui pourroit naître dans nôtre esprit, & pour admirer la sagesse de Dieu.

Comme la clarté de nos connoissances dépend de l'ordre, nous devons disposer par ordre les choses que nous connoissons dans l'vnion des images intelligibles qui sont conservées dans nôtre memoire, & pour arriver à cette fin nous devons considerer que l'experience est la premiere regle que nous devons suivre dans l'explication des choses natureles.

L'experience nous aprend que les

images sont reçûës en trois façons dans nôtre memoire, car elles y sont reçûës, ou séparément, ou immediatement l'vne aprés l'autre, ou ensemble.

L'experience nous aprend encore que les images qui ont été reçûës séparément dans la memoire en sortent de la méme maniere. Il faut ici remarquer que l'image de la chose qui est nécessaire aus bestes sort toûjours de leur memoire, parce qu'elles n'ont pas l'art de la réveiller. Mais si l'image de la chose dont l'homme veut parler ne se presente pas toûjours à sa memoire, c'est pour l'obliger au silence, qui lui est aussi bien que la parole nédessaire pour la societé.

Les images qui sont entrées immediatement l'vne aprés l'autre dans la memoire, en sortent aussi dans le méme ordre, ce qui est admirable,

Enfin les images qni sont entrées ensemble dans la memoire en sortent aussi ensemble, d'où vient que celui qui void vn fer rouge peut s'imaginer de voir la chaleur, à cause que les images de la rougeur & de la chaleur étant en-

trées ensemble dans sa memoire, vne seconde image de la rougeur réveillant la premiere réveille en suite celle de la chaleur, & alors il attribuë à la veuë ce qui vient de la memoire, car quand deux facultés dont l'vne dépend de l'autre font ensemble leur fonction, on attribuë facilement à l'vne ce qui apartient à l'autre.

Les images qui entrent ensemble dans la memoire sensitive, en sortent aussi bien ensemble comme de la memoire raisonnable, d'où vient qu'vn chien fuit & crie, lors qu'il void vn bâton à la main de celui qui l'a frapé, car les images du bâton & du coup étant entrées ensemble dans sa memoire, l'vne par la veuë, & l'autre par le sens du toucher, vne seconde image du bâton qu'il voit réveillant la premiere, réveille en suite celle du coup qu'il a reçû.

On pourroit demander pourquoi les images sortent de la memoire de la méme façon qu'elles y sont entrées, mais nous devons séparer ce que nous pouvons connoître sur ce sujet de ce

qui nous eſt inconnu.

Nous pouvons ſçavoir par des raiſons tirées de la cauſe finale, que les images qui ſont reçûës ſéparément dans la memoire, en doivent ſortir ſéparément, autrement nous ne pourrions pas exprimer vne choſe plûtôt que l'autre, que les images qui ſont entrées dans la memoire immediatement l'vne aprés l'autre, en doivent ſortir de la méme maniere, autrement nous ne pourrions pas parler clairement & que les images qui ſont reçüës enſemble dans la memoire, en doivent auſſi ſortir enſemble, car les images des mos doivent réveiller celles des choſes, autrement la parole ſeroit inutile. Nous devons enfin demeurer d'acord que nous ne ſçavons pas ce qu'il y a dans nôtre memoire qui fait que les images en ſortent de la méme façon qu'elles y ſont entrées. Car comme elles ſont dans vn ſujet ſpirituël, qui eſt indiviſible, elles ſont toutes enſemble, c'eſt pourquoi il nous eſt impoſſible de ſçavoir ce qui fait que l'vne eſt plûtôt réveillée que l'autre.

Aprés avoir parlé des facultés de l'ame en particulier, il en faut faire la comparaison.



De la comparaison des facultés de l'ame.

CHAPITRE XXVIII.



Ovs pouvons comparer l'entendement, ou avec la volonté, ou avec la memoire, mais nous ne devons pas faire de longs discours pour comparer la premiere de ces facultés avec la derniere & il nous sufit de sçavoir que l'entendement, qui a pour objet l'étre en géneral, & la memoire raisonnable ne sont qu'vne méme faculté, parce qu'il convient à vne puissance passive de conserver ce qu'elle reçoit.

Nous pouvons comparer l'entendement avec la volonté, ou à l'égard de leur objet, ou à l'égard de leur nature, ou à l'égard de leur action.

Comme les choſes intelligibles ne peuvent étre connuës qu'elles ne ſoient dans l'entendement qui les connoît, l'entendement regarde le terme interieur de ſa connoiſſance comme ſon premier objet, comme nous avons montré en parlant de l'objet de cette faculté. Mais puis que l'objet de la volonté eſt le bien qui ſe rencontre dans la choſe qu'elle pourſuit, le terme interieur de l'action de cette faculté n'eſt pas ſon objet, & il n'eſt autre choſe qu'vne inclination qui la porte à l'objet qui l'atire.

Si nous voulons comparer par ordre l'entendement & la volonté à l'égard de leur nature, nous en devons faire la comparaiſon, ou à l'égard de leur diferance, ou à l'égard de leur nobleſſe.

L'étre en général, qui eſt l'objet de l'entendement & de la volonté, ſe raporte à l'ame raiſonnable d'vne diferante maniere, car il s'y raporte, ou entant qu'il y peut étre reçû ſelon la nature de la faculté qui le reçoit, ou entant que l'ame s'y porte comme il eſt en lui méme. Il eſt reçû dans l'en-

tendement, & l'ame s'y porte par la volonté, c'est pourquoi nous devons assûrer que l'entendement est vne faculté diferante de la volonté.

Les Philosophes ne sont pas d'acord touchant la préeminence de l'entendement & de la volonté, car les vns disent que la premiere de ces facultés est plus noble que la seconde, & les autres soûtienent que la seconde doit étre preferée à la premiere.

Pour les acorder, il faut montrer que l'entendement est plus noble que la volonté en deux manieres, que la volonté est plus noble que l'entendement selon quelque consideration & que l'entendement est absolument plus noble que la volonté.

Pour avoir vne claire connoissance de toutes ces verités, il faut sçavoir que nous pouvons considerer l'entendement, ou entant qu'il connoît l'étre en général, ou entant qu'il est vne puissance particuliere, qui a vne action déterminée, & que nous pouvons considerer la volonté, ou entant qu'elle tend au bien en général, ou entant

qu'elle est vne puissance particuliere, qui a vne action determinée.

Si nous comparons l'entendement avec la volonté, à l'égard de leur objet en général, nous devons assûrer que l'entendement est plus noble que la volonté, parce que les facultés tirent leur noblesse de celle de leur objet.

Il est vrai que l'objet de la volonté a autant d'étenduë que celui de l'entendement. Mais comme Dieu contient toutes choses par sa simplicité, le plus noble objet est celui qui est le plus simple. Il est certain que l'objet de l'entendement, qui est l'essence du bien qui peut étre desiré, est plus simple que le bien qui peut étre desiré, qui est l'objet de la volonté, nous devons donc soûtenir que l'entendement est absolument plus noble que la volonté.

Si nous comparons l'entendement, entant qu'il a pour objet l'étre & la verité en général, avec la volonté, entant qu'elle est vne puissance particuliere, qui a vne action déterminée, l'entendement est encore plus noble que la volonté, car ce qui est intelligible, qui est

l'objet de l'entendement, contient la volonté, son action & son objet.

Enfin si nous comparons la volonté, entant qu'elle tend au bien en général, avec l'entendement, entant qu'il est vne puissance particuliere, qui a vne action déterminée, nous trouverons que la volonté est plus noble que l'entendement, parce que le bien en général contient l'entendement, son action & son objet, & nous sçaurons que c'est selon cette consideration que la volonté meut l'entendement & plusieurs autres facultés de l'ame, car toute cause qui regarde vne fin vniverselle, fait agir les puissances qui tendent à quelque fin particuliere qui est contenuë sous cette fin générale.

Celui qui sçait que la volonté fait agir les facultés qui sont assujeties à ses ordres, juge facilement que l'amour de Dieu, qui est la plus noble action qu'elle puisse exercer en cette vie, est la source de plusieurs autres actions que nous y devons pratiquer pour obtenir la possession du souverain bien. Nous tirerons plusieurs autres conclusions

dans la Philosophie morale du principe général que nous venons d'établir.

Ce n'est pas assés de sçavoir que la volonté meut plusieurs autres facultés de l'ame, il faut encore examiner de quelle maniere elle leur commande, & pour en avoir vne claire connoissance, il faut sçavoir que le commandement regarde, ou le bien de celui qui obeït, ou l'interest de celui qui commande, ou le bien de l'vn & de l'autre. Le premier est apelé roïal, le second reçoit le nom de seigneurial & on donne le nom de politique au troisiéme.

La volonté exerce vn commandement roïal sur l'entendement, lors qu'elle lui commande de s'atacher à la connoissance des choses les plus relevées. Il est trés évident qu'elle commande alors à l'entendement pour le bien de cette faculté, dont la plus noble action consiste dans la contemplation de Dieu.

La volonté commande d'vn commandement seigneurial aus facultés exterieures, dont le mouvement est absolument assujeti à son empire.

Enfin elle exerce vn commandement

politique sur l'apétit sensuël, qui se releve en quelque façon au dessus de sa nature, lors qu'il obeït à la volonté, car il peut recevoir quelque vertu par la moderation de ses passions. Nous devons ici remarquer que ceus qui sont nés pour obeïr trouvent leur bon-heur dans l'obeïssance, selon les ordres de la providence divine, qui éleve les vns au dessus des autres pour les conduire.

Le commandement de la volonté sur l'entendement, sur les facultés exterieures & sur l'apétit sensuël, nous servira dans la quatriéme partie de la Philosophie morale pour y faire connoître que l'homme pour aymer Dieu selon les ordres de la charité, doit l'aymer de tout son cœur, de toute son ame, de toutes ses forces, & de tout son entendement, c'est à dire, que sa volonté doit commander à l'apétit & aus facultés exterieures d'obeïr à ses ordres, & qu'elle doit commander à l'entendement, de considerer les merveilles de la nature pour connoître Dieu, & de connoître Dieu pour l'honorer.

Aprés avoir comparé l'entendement

& la volonté, à l'égard de leur objet, & de leur nature, il nous reste d'en faire la comparaison, à l'égard de leur action, ou selon la dépendance, ou selon la noblesse.

Les actions de la volonté & de l'entendement dépendent les vnes des autres, mais il y a cette diferance que toutes les actions de la volonté supposent la connoissance de l'entendement, & qu'il n'y a que quelques actions de l'entendement qui supposent le mouvement de la volonté.

Selon la premiere consideration nous devons dire que l'vsage est vne action qui est conduite par l'entendement, & qui apartient proprement à la volonté, qui fait agir les facultés qui relevent de son empire.

Pour bien entendre toutes ces verités & pour répondre aus dificultés qu'on peut faire pour les combatre, il faut sçavoir que nous metons vne chose en vsage, lors que nous l'apliquons à quelque operation, d'où vient que l'action à laquelle nous apliquons vne chose passe pour son vsage, comme

fraper quelqu'vn peut étre l'vsage d'vn bâton.

Nous pouvons apliquer l'entendement à connoître, l'œil à voir & les choses externes à quelque action, mais il est trés évident que les choses externes ne peuvent étre apliquées à quelque operation que par le moïen des puissances de l'ame.

Comme nous venons de montrer que la volonté, qui tend au bien général, fait agir plusieurs autres facultés de l'ame, elle les aplique à leurs actions, & par ce moïen l'vsage est vne action qui lui apartient proprement.

Il est vrai que l'vsage dépend de la volonté, de l'entendement & de plusieurs autres facultés, mais nous devons assûrer que cette action apartient proprement à la volonté, qui fait agir les facultés qui relevent de son empire, qu'elle est conduite par l'entendement & qu'elle dépend des facultés qui executent les ordres de la volonté, qui se raportent à la volonté comme les instrumens se raportent au principal agent. Il est certain qu'vne action doit étre propre-

ment atribuée au principal agent, & non pas à l'instrument dont il se sert, c'est pourquoi l'vsage apartient proprement à la volonté.

Il y a des actions de l'entendement qui supposent le mouvement de la volonté, comme le commandement qui regle quelque chose.

Le raport que nous pouvons faire du commandement avec la priere, nous aprend que la premiere de ces deux actions est aussi bien que la seconde vn effet de la raison pratique.

Pour avoir vne claire connoissance de cette verité, il faut sçavoir que la raison humaine est apelée speculative, quand elle s'aréte dans la contemplation de la verité, & qu'elle reçoit le nom de pratique, lors qu'elle tend à quelque action exterieure.

Comme la raison speculative s'aréte dans la contemplation de la verité, elle conçoit les choses seulement. Mais puis que la raison pratique tend à quelque action exterieure, elle peut étre cause des choses qu'elle connoît.

Pour sçavoir de quelle maniere la raison

ſon pratique peut étre cauſe de ſon objet, il faut ſupoſer qu'vne choſe peut étre cauſe d'vn effet, ou parfaitement, ou imparfaitement, qu'elle en eſt cauſe en la premiere façon, lors qu'elle impoſe de la néceſſité à l'effet qui en dépend & qu'elle en peut étre cauſe en la ſeconde, quand elle diſpoſe vne choſe à la production de l'effet qu'elle cherche.

Vne cauſe impoſe de la néceſſité à l'effet qui dépend abſolument de ſa puiſſance. Mais lors qu'vn effet n'en releve pas entierement, elle n'en peut étre cauſe qu'en diſpoſant vne autre cauſe à le produire.

Nous pouvons dire ſelon ces propoſitions, que la raiſon pratique peut étre cauſe des choſes qu'elle connoît, en deux manieres, car elle en peut étre cauſe, ou parfaitement, en impoſant en quelque façon de la néceſſité aus effés qui relevent de ſes ordres, ou imparfaitement, en diſpoſant vne choſe à produire des effés qui ne dépendent pas abſolument de ſon empire.

Elle eſt cauſe du premier de ces deux

effés par le commandement, & du second, par la priere.

Les ſuperieurs déterminent par le commandement ce que doivent faire ceus que Dieu a ſoûmis à leur authorité, & l'homme détermine par la priere ce qu'il atend de ceus qui ne ſont pas obligés de lui obeïr.

Ces verités nous enſeignent, que le commandement & la priere contienent quelque reglement & quelque détermination, entant que celui qui pratique ces deux actions détermine ce qu'il atend, ou de ſes inferieurs, ou de ceus qui ne dépendent pas de lui.

Puis que le commandement & la priere contienent quelque reglement & quelque determination, il eſt trés-évident que ces deux actions apartienent à la faculté qui regle & qui détermine quelque choſe; il faut donc conclure qu'elles ſont des effés de la raiſon pratique.

Le commandement que la volonté exerce ſur pluſieurs autres facultés de l'ame, peut ici faire vne grande dificulté, car il ſemble que le commandement ſoit vne action de la volonté, qui meut

plusieurs autres facultés de l'ame.

Il est vrai que c'est proprement la volonté qui meut les autres facultés de l'ame. Car comme la cause qui regarde vne fin vniversele fait agir les puissances qui tendent à quelque fin particuliere, qui est contenuë sous cette fin générale, la volonté, qui tend au bien en général, meut l'entendement & plusieurs autres facultés de l'ame, mais l'entendement peut en quelque façon exercer cette action, par dépendance de la volonté, entant que la vertu d'vne action precedante se rencontre en quelque façon dans celle qui la suit.

Pour faire connoître la verité de cette conclusion, il faut prouver que le commandement vient essentielement de la raison, qu'il contient quelque mouvement & que le mouvement qui s'y rencontre supose celui de la volonté.

Le superieur qui commande quelque chose à ses inferieurs, leur prescrit ce qu'ils doivent éviter ou poursuivre. Il tend par ce moïen à regler leurs actions, d'où vient que le commandement qu'il exerce sur eus apartient à la faculté qui

regle quelque chose & qui détermine les moïens qu'il faut prendre pour arriver à quelque fin. Celui qui sçait que ces actions sont des effés de la raison pratique, juge facilement que le commandement vient de cette faculté.

On ne peut bien connoître la nature du commandement, sans sçavoir qu'il contient quelque mouvement, car celui qui commande à quelqu'vn le meut à quelque chose.

Comme la volonté, qui tend au bien en général, est le premier principe qui meut plusieurs autres facultés de l'ame & que la vertu du second moteur dépend de celle du premier, la raison ne peut mouvoir quelqu'vn à faire quelque chose que par dépendance de la volonté.

Ces propositions nous enseignent, que le commandement est vne action de la raison, & qu'il supose le mouvement de la volonté.

Pour bien juger si l'action de l'entendement est plus excellente que celle de la volonté, ou si l'action de la volonté doit être preferée à celle de l'entendement, il faut sçavoir de quelle source

la noblesse de ces actions doit étre tirée?

La noblesse de l'action de l'entendement, qui atire à soi son objet, est fondée sur la maniere d'agir de cette faculté, mais la noblesse de l'action de la volonté, qui se porte aus choses qu'elle ayme, doit étre tirée de l'excellence des choses qui sont l'objet de cette action.

On pourroit dire que la noblesse de l'action de l'entendement est aussi bien que celle de l'action de la volonté apuyée sur l'excellence de son objet.

Il est vrai que si nous voulons comparer les connoissances les vnes avec les autres, nous devons tirer leur perfection de celle de leurs objés, d'où vient que nous devons assûrer que la connoissance des choses spiritüeles surpasse celle des choses corporeles, & que la contemplation de Dieu est la plus noble action de l'entendement. Mais lors que nous comparons l'action de l'entendement avec celle de la volonté, nous devons discourir de la noblesse de ces actions par raport à la maniere d'agir des facultés qui les produisent.

L'entendement & la volonté agissent

d'vne maniere grandement diferante, car l'entendement atire à soi son objet, mais la volonté se porte à celui qui est proportioné à sa nature.

Quand l'entendement connoît, il passe de la puissance à l'acte, & cette perfection lui arrive, entant qu'il est déterminé par la ressemblance de son objet, c'est à dire, entant qu'il produit vne image spiritüele à l'imitation de l'image corporele qui vient de l'objet qu'il connoît; nous pouvons donc dire qu'il atire à soi l'objet qui est hors de lui. Mais comme la volonté passe de la puissance à l'acte, entant qu'elle cherche les choses qui sont hors d'elle, nous devons assûrer qu'elle se porte aus choses qu'elle ayme.

Puis que nous devons discourir de la noblesse des actions de l'entendement & de la volonté par raport à la maniere d'agir de ces facultés, que l'entendement atire à soi son objet & que la volonté se porte à celui qui est proportioné à sa nature, nous devons juger de la noblesse de l'action de l'entendement par la maniere en laquelle la chose con-

nuë s'y rencontre, & de la nobleſſe de l'action de la volonté par l'excellence de la choſe qu'elle pourſuit.

Selon ces verités nous pouvons facilement acorder les opinions des Philoſophes qui diſputent ſur la préeminence de la connoiſſance & de l'amour, car elles nous enſeignent clairement, que la connoiſſance doit étre quelquefois preferée à l'amour, & que l'amour eſt quelquefois plus noble que la connoiſſance.

La connoiſſance que nous avons des choſes qui ſont au deſſous de nous, doit étre preferée à l'amour que nous avons pour elles, mais il eſt plus noble d'aymer Dieu que de le connoître par ſes effés.

Pour connoître que la verité de ces deux concluſions eſt contenüe dans les principes precedans, il faut ſçavoir que tout ce qui eſt en quelque choſe, s'y rencontre ſelon la proportion de la choſe qui le reçoit.

Ce principe nous aprend, que les choſes corporeles que nous connoiſſons ne ſont pas dans nôtre entende-

ment d'vne façon corporele , mais qu'elles y sont recûës par vne image spiritüele.

Comme les choses corporeles que nous connoissons sont dans nôtre entendement par vne image spiritüele, il est certain qu'elles s'y rencontrent plus parfaitement qu'elles ne sont en elles mémes ; nous devons conclure que la connoissance que nous en pouvons avoir doit étre preferée à l'amour que nous avons pour elles, parce qu'il faut juger de la noblesse de l'action de l'entendement par la maniere en laquelle la chose connuë s'y rencontre, & de la noblesse de l'action de la volonté par l'excellence de la chose qu'elle poursuit.

Il est tres-évident que Dieu est d'vne plus noble façon en soi méme que dans l'entendement des hommes qui ne le connoissent que par ses effés , c'est pourquoi il faut conclure que l'amour qu'ils ont pour lui est plus noble que la connoissance qu'ils en peuvent avoir par la consideration des merveilles de la nature.

Les mémes principes qui nous servent pour acorder les opinions des Philosophes touchant la préeminence de la connoissance & de l'amour, peuvent terminer les dificultés qu'on peut faire pour sçavoir si nous pouvons étre vnis à Dieu immediatement en cette vie par la connoissance & par l'amour. Car puis que l'action de l'entendement doit étre proportionée à la façon d'agir de cette faculté, nous ne pouvons connoître Dieu immediatement en cette vie. Mais comme l'action de la volonté tend aus choses selon leur nature, nous pouvons aymer Dieu immediatement en ce monde.

On pourroit combatre la seconde des conclusions precedantes par la premiere. Car comme l'amour supose la connoissance, si nous ne pouvons connoître Dieu immediatement en cette vie, il semble que nous n'y puissions étre vnis à Dieu immediatement par l'amour.

Il est certain que l'amour supose la connoissance, mais cette verité ne doit pas nous obliger à discourir de l'ordre

de l'amour comme de celui de la connoissance, car si nous sçavons que l'amour est le terme de la connoissance, nous jugerons que l'amour peut commencer où finit la connoissance, c'est à dire, que la méme chose que nous connoissons par vne autre peut étre immediatement l'objet de nôtre amour.

On peut faire vne seconde dificulté pour montrer que nous ne pouvons aymer Dieu immediatement en cette vie, & cette dificulté peut étre tirée de la noblesse de l'amour. Car comme celui qui ne peut faire vne moindre action, ne peut exercer vne action plus releuée, & que l'amour que nous pouvons avoir pour Dieu est plus noble que la connoissance que nous en pouvons avoir par la consideration de ses effés, il semble que si nous ne pouvons connoître Dieu immediatement en cette vie, il n'y peut étre immediatement l'objet de nôtre amour.

Il est vrai qu'il est plus noble d'aymer Dieu que de le connoître par ses effés, mais l'amour supose la connoissance, & il ne faut pas discourir de l'ordre de

l'amour comme de celui de la connoiſſance, car nôtre connoiſſance ne s'arréte pas aus choſes créées, leur perfection & leur ordre nous découvrent la bonté & la ſageſſe de la cauſe qui les a produites, nous devons l'aymer & nous pouvons enſuite aymer les choſes qui lui doivent les avantages qui les rendent conſiderables, d'où vient qu'il y a vn cercle admirable dans les actions de nôtre entendement & de nôtre volonté, car les choſes ſenſibles nous conduiſent à la connoiſſance de Dieu, qui eſt le dernier terme de nôtre connoiſſance & qui doit étre le principe de nôtre amour, c'eſt à dire, que l'amour que nous devons avoir pour lui doit étre la regle de l'amour que nous devons porter à ſes créatures.

Ce n'eſt pas aſſés d'avoir répondu aus dificultés qu'on peut faire contre les concluſions precedantes, il faut encore les établir parfaitement, c'eſt à dire, qu'il faut prouver que nous pouvons aymer Dieu immediatement en cette vie, bien qu'il ſoit le dernier terme de nôtre connoiſſance.

La preuve de ces verités doit étre tirée de la difeante maniere d'agir de l'entendement & de la volonté.

L'entendement atire à soi son objet, comme nous venons de montrer, & la volonté se porte aus choses qu'elle ayme.

La diferante maniere d'agir de ces facultés, prouve que l'ordre des mouvemens de la volonté doit répondre à celui des choses qu'elle peut aymer, & qu'il faut discourir de l'ordre des connoissances par raport à la maniere d'agir de l'entendement.

Dieu, qui est tres-intelligible de sa nature, est aussi tres aymable, étant la verité & la bonté méme, comme nous montrerons dans la Theologie naturele. Mais comme nôtre connoissance tire son origine du sens, nous connoissons premierement les choses sensibles, nous arrivons ensuite à la connoissance des choses insensibles & ce qui est tres-éloigné du sens est le dernier terme de nôtre connoissance.

Les propositions precedantes, nous enseignent clairement que Dieu est le

dernier terme de nôtre connoissance, & qu'il doit étre le premier objet de nôtre amour.

Nous connoissons Dieu par ses effés; ou en lui ôtant les choses qui sont incompatibles avec son indépendance, ou en montrant que toutes sortes de perfections s'y rencontrent d'vne plus noble maniere que dans ses créatures. Mais puis que l'ordre des mouvemens de la volonté doit répondre à celui des choses qu'elle peut aymer, & que Dieu est tres-aymable de sa nature, il doit étre le premier objet de nôtre amour, & l'amour que nous devons lui porter doit étre la régle de l'inclination que nous devons avoir pour ses créatures.

Aprés avoir fait connoître l'excellence de l'ame raisonnable par la noblesse de ses facultés, nous devons dire quelque chose de la parole que nous metons en vsage, pour découvrir, ou les jugemens que nous faisons de quelque chose, ou nos desirs.



De la parole.

CHAPITRE XXIX.

LA parole eſt ou externe, ou interne.

La premiere eſt la conception d'vne choſe, entant qu'elle repreſente vne choſe à celui qui la connoît.

La parole externe eſt la conception d'vne choſe ou la penſée, entant qu'elle eſt exprimée par vn ſigne exterieur, & principalement par la vois.

Cette définition de la parole, nous aprend qu'elle eſt propre à l'homme, & ſi nous conſiderons atentivement toutes les parties qui la compoſent, nous pourrons facilement répondre aus dificultés qu'on pourroit faire pour combatre cette verité, car ſi quelqu'vn dit qu'vn perroquet parle, il faut lui ré-

pondre qu'vn perroquet n'a point de pensée, puis qu'il n'a point d'entendement. Si vn autre assûre que que Dieu parle, il faut lui répondre que Dieu étant vne substance spirituele n'exprime pas sa pensée par vn signe exterieur. Enfin si quelqu'vn soûtient qu'vn muet ne parle pas & que par ce moïen la parole n'est pas propre à l'homme, puis qu'elle ne convient pas à tous les hommes, il faut lui répondre qu'vn muet exprime sa pensée par vn signe exterieur, sçavoir par le geste. Mais comme la vois est le plus intelligible de tous les signes que nous metons en vsage pour découvrir nos conceptions, le vulgaire, qui s'aréte aus choses communes, croit que parler n'est autre chose que proferer des mos.

La parole est vn portrait bien diferant des autres, car les autres portrais nous representent vne chose que nous connoissons, ou que nous pouvons connoître, comme le portrait du Roi nous represente le Roi que nous pouvons voir, mais la parole est vn signe d'vne chose que nous ne pouvons connoître,

ni par le sens, ni par l'entendement d'où vient que nous pouvons sçavoir si les autres portrais sont veritables, & que nous ne pouvons faire le méme jugement de la parole, parce qu'il nous est impossible de la confronter avec son original.

Ces verités prouvent, que celui qui trahit ses sentimens est trés coupable, car l'homme aïant vne inclination naturele à la societé, comme nous avons montré dans le dernier Chapitre de la premiere partie de la science générale, les vns doivent découvrir veritablement aus autres le bien qu'ils doivent poursuivre & le mal qu'ils doivent éviter, c'est pourquoi Dieu, qui fait reluïre sa sagesse dans tous ses ouvrages, a fait que la facilité acompagne l'vsage de la parole, afin que les vns ne soient pas empéchés de donner conseil aus autres; qu'elle peut étre facilement entenduë, afin que les vns puissent facilement profiter des lumieres que les autres ont reçûës pour les éclairer; qu'elle peut recevoir de la diversité, selon la diversité des choses qui doivent étre signifiées; qu'elle

qu'elle a quelque durée par son image, afin que les vns puissent se souvenir du commandement, ou du conseil des autres & qu'elle n'empéche pas les fonctions de la vie, ni de celui qui parle, ni de celui qui l'écoute, afin que les vns puissent en tout tems découvrir leurs pensées aus autres.

L'homme peut tirer de grans avantages de la parole interne, qui peut lui faire connoître ce qu'il est, & s'il faisoit souvent reflexion sur sa nature, il connoîtroit qu'il doit pratiquer l'humilité, qui est la veritable marque de l'amour qu'il doit porter à Dieu, comme nous avons montré dans la quatriéme partie de la Logique. Il faut ici remarquer que la consideration de soi méme est agreable à l homme de bien. Car comme le plaisir vient, ou de la memoire des choses passées, ou de la connoissance des presentes, ou de l'esperance du bien à venir, il reçoit du plaisir de la memoire des bonnes actions qu'il a faites, de la connoissance trés évidente des principes qui conservent la beauté de son ame & de l'esperance

du bien qu'il peut atendre de leur vſage. Mais la conſideration de ſoi méme eſt deſagreable au méchant. Car comme la douleur vient, ou de la memoire des choſes paſſées, ou de la connoiſſance des preſentes, ou de la crainte du mal qui peut arriver, il peut recevoir de la douleur de la memoire des mauvaiſes actions qu'il a pratiquées, de la connoiſſance des troubles qui agitent ſon ame & de la crainte des peines qui ſont deuës aus crimes qu'il a commis; d'où vient que nous avons montré dans le petit traité que nous avons fait pour découvrir l'art de diſcourir des paſſions, des biens qui peuvent exciter nos deſirs & de la charité qui nous vnit au ſouverain bien, que l'homme de bien s'ayme veritablement, & que le méchant ne s'ayme pas proprement ſoi-méme.

La parole externe ſert à l'homme, ou pour lui-méme, ou pour les autres. Car puis que les habitudes s'augmentent par leur vſage, celui qui découvre ſa penſée aus autres, augmente ſa connoiſſance & celui qui l'écoute peut profiter des lumieres qu'il en peut recevoir,

Celui qui parle produit des effés admirables.

Premierement, il conçoit vne chose & nous pouvons dire qu'il devient en quelque façon toutes choses, parce qu'il en reçoit les images.

En second lieu, il communique ses lumieres sans les perdre, & comme il se sert des images qu'il avoit auparavant & qu'il en reçoit de semblables, il augmente ses connoissances.

En troisiéme lieu, il fait que l'auditeur se souvient de la chose qu'il a connuë.

En quatriéme lieu, il produit vne connoissance nouvele dans l'esprit de celui qui l'écoute.

Enfin, il fait quelquefois parler les autres, d'où vient que nous parlons ou que nous chantons, lors que nous entendons parler ou chanter les autres.

Pour connoître de quelle maniere celui qui parle produit le troisiéme & le quatriéme effet, il faut sçavoir que les images sont reçûës dans la memoire, ou séparément, ou immediatement l'vne aprés l'autre, ou ensemble, & qu'elles

en ſortent de la méme façon qu'elles y ſont entrées, comme nous avons montré auparavant en parlant de la memoire raiſonnable.

Celui qui parle fait que l'auditeur ſe ſouvient de la choſe qu'il a connuë, parce que l'image du mot qu'il profere réveillant vne ſemblable image, réveille auſſi celle de la choſe qui eſt dans la memoire de l'auditeur, car les images du mot & de la choſe y étoient entrées enſemble.

Quand celui qui parle profere deux propoſitions qui ſont bien diſpoſées, il conjoint dans l'eſprit de l'auditeur les images des mos, & par ce moïen il y conjoint les images des choſes, qui ont la puiſſance d'y faire naître vne nouvele connoiſſance.

Le raport admirable qu'il y a entre les images des mos, l'imagination & la faculté qui fait remuër les levres eſt cauſe que nous parlons, ou que nous chantons, lors que nous entendons parler ou chanter les autres.

Enfin ſi nous voulons avoir vne parfaite connoiſſance de la parole externe,

nous y devons confiderer fept chofes.

Premierement, la chofe qui eft exprimée.

En fecond lieu, l'image qui reprefente la chofe.

En troifiéme lieu, celui qui reçoit l'image d'vne chofe.

En quatriéme lieu, la conception de la chofe.

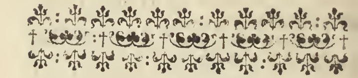
En cinquiéme lieu, la volonté que l'homme a d'exprimer fa penfée.

En fixiéme lieu, la vois, qui eft le plus intelligible de tous les fignes qu'il met en vfage pour découvrir fes conceptions.

En feptiéme lieu, l'image de la vois.

On peut facilement connoître l'ordre des fept chofes qui fe rencontrent dans la parole, car vne chofe envoïe fon image dans le fens de quelqu'vn, fon entendement fait vne image fpiritüele qui eft conforme à l'image corporele qui eft dans fon imagination, cette image lui fait concevoir la chofe qu'il veut exprimer & pour découvrir clairement fa penfée il fe fert de la vois qui laiffe fon image dans la memoire de celui qui l'écoute.

Aprés avoir parlé de l'excellence de l'ame raisonnable, il en faut établir l'immortalité.



De l'immortalité de l'ame raisonnable.

CHAPITRE DERNIER.



L est si évident que l'ame raisonnable est immortele que les principales sectes des Philosophes sont demeurées d'acord de cette verité, & l'Histoire nous enseigne que peu de personnes l'ont combatuë. Elle nous en découvre les noms pour nous les representer comme des monstres que nous devons avoir en horreur.

Quelques impies ont crû que l'ame raisonnable étoit mortele, comme Diagoras chez les Grecs & l'Empereur Cajus chez les Romains.

Sardanapale a été dans le méme senti-

ment. Cét homme brutal, qui ne connoissoit point d'autres plaisirs que ceus du corps, ne pouvoit pas s'imaginer que l'ame pût recevoir de solides plaisirs étant séparée du corps.

Quelques fous sont tombés dans la méme erreur, comme Lucrece, & Averroes, qui de Chrétien se fit Mahometan.

Enfin quelques espris vains & curieus, qui ont beaucoup de force, selon le discours des ignorans, mais qui ont beaucoup de foiblesse selon le jugement des sages, se persuadent que le veritable moïen de faire parétre la subtilité de leur esprit est de combatre vne verité qui est reçûë de tous ceus qui sont raisonnables. Ils sont si enflés d'orgueil qu'ils soûtienent que ceus qui s'éloignent de leurs sentimens, ne sont que de foibles espris qui suivent facilement les erreurs populaires; mais que faites vous grans espris quand vous entreprenés de combatre l'immortalité de l'ame raisonnable ? vous emploïés vôtre industrie pour montrer que vous estes de la condition des bestes.

Nous avons détruit l'erreur de ces libertins au commencement de la Philosophie, lors que nous avons fait connoître l'aveuglement de ceus qui preferent la lecture des Poëtes & des Historiens à l'étude de la Philosophie. Ces espris dangereus passent par quelques degrés dans la pratique de leurs belles letres; mais quels sont ces degrés? ils commencent par les railleries, la médisance est le second degré de leur profession & l'impieté est ordinairement la fin de leur étude. La connoissance qu'ils ont des fables leur fait douter des plus importantes verités, & ils ne metent au rang des hommes illustres que ceus qui s'efforcent de combatre, ou l'immortalité de l'ame raisonnable, ou la providence de Dieu, ou son existence.

On pourra facilement abandonner la secte qui ataque l'immortalité de l'ame raisonnable, si l'on considere la qualité de ses protecteurs, qui sont, ou des impies, ou des hommes entierement adonnés au vice, ou des fous, ou quelques espris vains & curieus qui s'éle-

vent

vent contre Dieu par leur vanité. Mais il eſt trés important d'examiner quel a été le ſentiment d'Ariſtote ſur ce ſujet, pour ôter aus libertins le moïen d'authoriſer leur erreur par le conſentement de ce grand Philoſophe.

Ie ne ſçai pas ſi c'eſt par ignorance ou par malice que quelques Philoſophes ont douté du ſentiment d'Ariſtote touchant l'immortalité de l'ame raiſonnable, mais je ſçai qu'il eſt tres facile de faire connoître leur aveuglement, car ils ne ſçauroient trouver aucun paſſage dans tous les ouvrages d'Ariſtote où il ſoûtiene que l'ame raiſonnable ſoit mortele, & il y en a pluſieurs où il aſſûre qu'elle eſt immortele.

Quand il dit au troiſiéme Livre de l'ame que l'entendement reçoit des choſes ſpiritüeles, il nous aprend qu'il a crû que l'entendement eſt ſpiritüel, parce qu'il nous enſeigne en pluſieurs endrois de ſes ouvrages que tout ce qui eſt reçû en quelque choſe s'y rencontre ſelon la propottion de la choſe qui le reçoit.

Il explique plus clairement ſa penſée

ſur ce ſujet lors qu'il dit au ſixiéme Chapitre du méme Livre que l'entendement agent peut étre ſéparé du corps & qu'il eſt immortel.

I'eſpere que ceus qui doutent du ſentiment de ce Philoſophe touchant l'immortalité de l'ame raiſonnable ſeront éclairés, s'ils veulent conſiderer qu'il ſoûtient au cinquiéme Chapitre du troiſiéme Livre de l'ame que l'entendement doit étre ſéparé de la matiere pour connoître toutes choſes, qu'il eſt ſpirituel, ne pouvant recevoir aucune alteration par les qualités corporeles & qu'il n'agit pas comme fait le ſens par vn organe corporel.

Le méme Philoſophe dit dans l'onziéme Chapitre du premier Livre de ſa morale que ceus qui ſont mors & qui ſont heureus, ne peuvent devenir malheureus par la conſideration des maus qui arrivent à leurs amis en cette vie. Il a ſi bien parlé de l'origine de l'ame raiſonnable dans le troiſiéme Chapitre du ſecond Livre de la génération des animaus, où il montre qu'elle vient d'vne cauſe divine, qu'il n'a pas crû

qu'elle fût sujete à la corruption.

Il est vrai qu'il avoüe au sixiéme Chapitre du troisiéme Livre de l'ame que l'entendement patient est corruptible, mais ce passage ne doit pas nous empécher d'assûrer qu'il n'a point douté de l'immortalité de l'ame raisonnable, car il veut dire seulement que l'entendement patient est corruptible à l'égard de son vsage, c'est à dire, à l'égard de la conversion de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination & comme il soûtient au méme endroit que l'entendement agent peut étre séparé du corps & qu'il est immortel, il faut conclure qu'il y a quelque chose dans l'homme, selon son sentiment, qui n'est point sujete à la mort.

Il y a des Philosophes qui demeurent d'acord qu'Aristote ne combat pas ouvertement l'immortalité de l'ame raisonnable, mais ils tirent de quelques propositions qu'il a faites des consequences pour montrer qu'il a crû qu'elle étoit mortele.

Pour bien répondre aus dificultés qu'ils proposent sur ce sujet, il faut

faire connoître que les consequences qu'ils tirent de quelques propositions d'Aristote, s'éloignent des regles qu'il faut suivre pour bien raisonner, qu'il établit dans sa Logique.

Aristote dit au premier Livre de sa Physique, que la Physique traite des formes corruptibles, la Physique est vne science qui traite de l'ame : il faut donc conclure, disent ces Philosophes, que dans la pensée d'Aristote l'ame est vne forme corruptible. Mais ceus qui ont vne claire connoissance des diferantes manieres de raisonner, jugent facilement que l'argument precedant est dans la troisiéme figure, & qu'il conclud seulement que quelque science qui traite de l'ame, traite aussi des formes corruptibles.

Aristote assûre au second Livre de sa Physique & au sixiéme de sa Metaphysique que les formes natureles ne peuvent étre séparées de la matiere que par la raison, il est certain que l'ame raisonnable est vne forme naturele, il semble donc que selon le sentiment d'Aristote l'ame raisonnable ne puisse étre rée-

lement séparée de la matiere. Mais nous ne tomberons pas dans cette erreur, si nous considerons que la majeure du Syllogisme precedant n'est pas vniverſele, qu'il est dans la premiere figure & que la majeure des Syllogiſmes de cette figure doit étre vniverſele, comme nous avons montré dans la troisiéme partie de la Logique.

Il est vrai qu'Ariſtote dit au huitiéme Livre de ſa Phyſique que le Ciel est éternel parce que le moteur est éternel, mais cette raiſon ne doit pas nous obliger à conclure que ſi l'ame étoit incorruptible, le corps qu'elle meut ſeroit auſſi incorruptible, car Ariſtote ne veut pas dire que le Ciel est éternel parce que la premiere cauſe est éternele, mais il veut dire que le Ciel est éternel parce que la premiere cauſe l'à mû de toute éternité; il est tres-évident que l'ame ne meut pas toûjours le corps, c'est pourquoi celui qui a vne claire connoiſſance des regles qu'il faut ſuivre pour bien raiſonner doit ſoûtenir que l'ame raiſonnable est incorruptible,

quoi que le corps qu'elle meut soit sujet à la corruption.

Les plus fortes conclusions que les Philosophes dont nous parlons ici tirent de quelques propositions d'Aristote pour montrer qu'il a crû que l'ame raisonnable étoit mortele, sont fondées sur la pensée qu'il a ûë de l'éternité du monde, & sur la conversion que doit faire l'entendement de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination pour connoître quelque chose.

Il est certain qu'Aristote tâche de prouver au huitiéme Livre de sa Physique que le monde est éternel. Nous ne devons pas pourtant le condamner d'impieté avec Campanella, puis que le Docteur Angelique soûtient que le monde a pû étre produit de toute éternité, que son commencement ne peut étre prouvé par raison & qu'il nous est connu par la seule revelation divine.

Puis que le monde est éternel, selon le sentiment d'Aristote, il faut, disent quelques libertins, ou qu'Aristote ait

crû que l'ame raisonnable étoit mortele, ou qu'il ait admis vn nombre infini d'ames, il prouve au troisiéme Livre de sa Physique qu'il est impossible qu'il y ait vne multitude infinie; il est donc trés-évident qu'il a pensé que l'ame raisonnable étoit mortele.

Le raisonnement de ces libertins n'est pas achevé, lors qu'ils disent qu'il faut, ou qu'Aristote ait crû que l'ame raisonnable étoit mortele, ou qu'il ait admis vn nombre infini d'ames, car il se peut faire qu'il ait admis la metempsycose, ce qui est trés probable, puis qu'il ne l'a jamais ataquée, quoi qu'il ait combatu le sentiment de Platon touchant la reminiscence, qui a vne grande liaison avec la metempsycose.

Si l'entendement ne peut connoître sans faire la conversion de ses images à celles qui sont dans l'imagination, nôtre ame ne peut étre séparée du corps, Aristote assûre au troisiéme Livre de l'ame que l'entendement ne peut connoître sans faire la conversion de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination; il faut donc conclu-

re, disent les Philosophes dont nous parlons ici, que selon le sentiment d'Aristote l'ame raisonnable ne peut étre séparée du corps qu'elle anime.

Ces Philosophes devroient sçavoir qu'Aristote condamne les Sophistes, qui tirent souvent vne conclusion absoluë d'vne proposition qui n'est veritable qu'en partie, comme il ne faut pas conclure qu'il n'est pas permis de porter les armes, à cause qu'il n'est pas permis de les porter contre son Roi.

Il est vrai que pendant que l'ame est dans le corps l'entendement doit faire la conversion de ses images aus images corporeles qui sont dans l'imagination, mais celui qui se sert de cette proposition pour montrer que l'ame ne pourroit exercer aucune fonction si elle étoit séparée du corps, tire vne consequence absoluë d'vnne proposition qui n'est veritable qu'en partie. Comme la maniere d'agir de châque chose répond à sa maniere d'étre, quand l'ame est séparée du corps, elle ne connoît pas de la méme façon qu'elle connoît, lors qu'elle est dans le corps qu'elle anime.

Enfin il eſt trés évident qu'Ariſtote met la propoſition qui aſſûre que l'ame raiſonnable eſt immortele du nombre de celles qui ſont trés veritables, puis qu'il dit au premier Chapitre du premier Livre des grandes morales que les principes doivent avoir du raport avec les concluſions qui en ſont tirées, & qu'il ne faut pas prendre l'immortalité de l'ame pour prouver qu'vn triangle a trois angles égaus à deux drois, à cauſe que ce principe n'a point de raport avec cette concluſion.

La preuve de l'immortalité de l'ame raiſonnable peut étre tirée, ou de l'exiſtence de Dieu, ou des actions de l'ame, comme nous avons dit dans la quatriéme partie de la Logique, quand nous y avons donné le moïen de traiter des principales choſes que nous devons examiner.

Ie ſçai que les libertins ne veulent pas recevoir la preuve de l'immortalité de l'ame raiſonnable qui eſt tirée de l'exiſtence de Dieu, car le déreglement de leur vie eſt cauſe qu'ils doutent de l'exiſtence de Dieu auſſi bien que de l'im-

mortalité de l'ame, mais je m'étonne de ce que quelques Philosophes rejetent cette preuve, puis que Saint Chrysostome soûtient dans la quatriéme Homilie de la providence qu'elle est plus claire que la lumiere du Soleil, & que Saint Clement nous témoigne qu'il a apris de la bouche méme de Saint Pierre que si Dieu est juste l'ame raisonnable est immortele.

Ceux qui ont pratiqué toutes sortes de vices voudroient que Dieu fût ou ignorant ou foible, afin qu'il ne connût pas leurs crimes, ou qu'il n'ût pas la puissance de les punir;mais leur lumiere naturele n'étant pas entierement éteinte, ils sçavent que l'ignorance & la foiblesse, sont incompatibles avec vne nature dont la connoissance est infinie & dont la puissance ne peut étre limitée, c'est pourquoi étans persecutés par la crainte des peines qui sont duës aus crimes qu'ils ont commis, ils voudroient qu'il n'y ût point de Dieu, & comme la violence de ce desir corromt leur jugement, ils doutent de son existence. Ie n'entreprendrai donc pas ici de convain-

cre les libertins de l'immortalité de l'ame raisonnable par l'existence de la premiere cause, car je sçai qu'on ne peut faire naître la verité d'vne conclusion dans l'esprit de celui qui nie le principe dont elle peut étre tirée. Mais comme l'on peut guerir ceus qui nient quelques conclusions sans douter de la verité de leurs principes, en leur faisant connoître le raport que les conclusions qu'ils combatent ont avec les principes qu'ils acordent, je veus monrrer aus Philosophes qui rejetent la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable qui est fondée sur l'existence de la premiere cause, qu'il y a vne si grande liaison entre l'existence de Dieu & l'immortalité de l'ame raisonnable, que la seconde de ces verités peut étre tirée infailliblement de la premiere.

Celui qui demeure d'acord qu'il y a vn Dieu, sçait qu'il a fait toutes choses. Car comme il est impossible qu'vne méme chose soit & ne soit pas, il est certain que rien ne s'engendre soi-méme, & qu'vn effet ne peut provenir de causes dépendantes à l'infini les vnes des

autres, d'où vient que nous arrivons à la connoissance d'vne premiere cause qui a donné l'étre à toutes choses.

Si Dieu a fait toutes choses, il les a faites sans doute pour vne fin. Car puis que sa connoissance est infinie aussi bien que sa sagesse, & que sa puissance ne peut étre empéchée, il ne fait rien inutilement, & il n'agit point par hazard, c'est pourquoi il fait toutes choses pour vne fin.

Comme il est le premier principe de toutes choses, il en est aussi la derniere fin, car étant absolument indépendant, il ne peut étre déterminé par aucune chose; disons donc qu'il a fait toutes choses pour sa gloire.

Quelque ambitieus pourroit ici nous interrompre pour authoriser la recherche qu'il fait de la gloire, car il pourroit dire qu'il ne faut pas condamner ceus qui cherchent la gloire, puis qu'il faut imiter Dieu, qui se propose ce bien dans tous ses ouvrages. Mais s'il veut imiter vtilement Dieu dans la recherche de la gloire, il doit considerer que Dieu ne veut étre glorifié des hommes que

pour leur propre bien. Car si la gloire de quelqu'vn est l'éclat qui rejalit de son merite & qui éclaire les autres, celle de Dieu est vn rayon de sa sagesse, ou de sa bonté, ou de sa puissance, qui éclaire les hommes.

Quand Dieu veut étre glorifié des hommes, il veut leur faire connoître les merveilles de sa sagesse, ou la perfection de sa bonté, ou la grandeur de sa puissance. Comme il ne peut rien recevoir, étant absolument indépendant, il n'imprime ces connoissances dans l'ame des hommes que pour leur avantage; il faut donc conclure qu'il n'en veut étre glorifié que pour leur propre bien, & que les vns peuvent aussi chercher la gloire pour l'vtilité des autres, c'est à dire, qu'ils peuvent desirer que leur vertu soit connuë, pour inciter les autres par leur exemple à la pratique de cette qualité.

L'interruption que nous avoit faite l'ambitieus que nous venons de combatre, peut nous servir pour faire connoître la liaison des propositions que nous voulons mettre en vsage pour montrer

que la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable peut étre tirée de l'existence de Dieu, car puis que Dieu veut étre glorifié des hommes pour leur propre bien, ils doivent considerer qu'ils ne peuvent connoître la gloire de Dieu, que lors qu'ils voïent reluïre dans ses ouvrages la bonté, la sagesse & la justice.

Il y a vn si grand raport entre ces atributs de Dieu & l'immortalité de l'ame raisonnable, que si nous en considerons les effés, nous connoîtrons clairement que Dieu nous a donné vne ame immortele pour nous communiquer sa gloire en l'autre vie, par la contemplation de son essence, car Dieu étant bon se communique, & comme il est sage, il se communique par degrés à ses créatures, qui tendent à la source de leur étre, ou moins, ou plus parfaitement, entant qu'elles ont reçû de sa bonté, ou de moindres, ou de plus grans avantages.

Il y a des choses qui ont quelque ressemblance de Dieu, par la participation de l'étre.

Il y en a d'autres qui ont reçû de lui la

vie ſans connoiſſance, ſçavoir les plantes.

Il y en a d'autres qui ont reçû quelque connoiſſance, c'eſt à dire, la connoiſſance du bien ſenſible, ſçavoir les beſtes.

Toutes ces choſes cherchent Dieu en quelque façon, mais elles n'y tendent qu'indirectement, entant qu'elles deſirent la conſervation de leur étre, ou par vn deſir naturel, ou par vn deſir qui ſupoſe quelque connoiſſance. Car comme elles ſont à l'égard de Dieu, ce que la lumiere qui eſt produite dans l'air eſt à l'égard du ſoleil, elles dépendent de Dieu pour étre conſervées, auſſi bien qu'elles en dépendent pour étre produites.

Dieu s'eſt communiqué aus creatures raiſonnables d'vne maniere plus relevée qu'à celles qui n'ont pas l'vſage de la raiſon, parce qu'il leur a donné vne lumiere qui eſt vne participation de ſa raiſon, & qui les conduit à ſa connoiſſance & à ſon amour.

Elles cherchent naturelement Dieu, entant qu'il eſt conſideré comme au-

theur de la nature, mais elles n'y peuvent tendre, entant qu'il est vne fin surnaturele. sans vn secours surnaturel, d'où vient que Dieu aïant fait l'homme pour joüir d'vne felicité surnaturele, imprime dans son ame des qualités surnatureles, & si l'homme en fait vn bon vsage, il peut esperer d'étre vni à Dieu en l'autre vie, par la contemplation de son essence.

Les propositions precedantes, prouvent que si les Chrétiens considerent atentivement les effés de la bonté & de la sagesse de Dieu, ils connoîtront clairement que leur ame est immortele. Mais les Philosophes méme qui ne seroient éclairés que de la lumiere de la nature pourroient tirer la preuve de l'immortalité de l'ame raisonnable de la justice de Dieu, car ils pourroient connoître que Dieu doit faire reluïre sa justice dans la recompense des gens de bien & dans la punition des coupables, que les gens de bien ne reçoivent pas ordinairement en cette vie la récompense de leurs bonnes actions, que les méchans n'y reçoivent pas toûjours

les

les peines qui doivent étre proportionées à leurs crimes, que les gens de bien doivent étre récompenſés & que les méchans doivent étre punis, c'eſt pourqnoi ils pourroient conclure que l'ame raiſonnable eſt immortele, & ceus qui combatroient cette verité, aprés avoir acordé l'exiſtence divine, tomberoient dans vne évidente contradiction, car Dieu a fait toutes choſes pour quelque fin, ſçavoir pour ſa gloire.

Nous ne pouvons connoître la gloire de Dieu que lors que nous voïons reluire ſa juſtice dans ſes actions.

La juſtice divine ſe fait parétre par la récompenſe des gens de bien & par la punition des coupables, & comme ces choſes n'arrivent pas en cette vie, il eſt tres-évident que la preuve de l'immortalité de l'ame raiſonnable peut étre tirée de l'exiſtence de Dieu.

Quelque libertin pourroit dire que nous ne devons pas concevoir de juſtice en Dieu, qui eſt abſolument au deſſus de toutes choſes, & qu'il ne doit rien à l'homme, parce qu'il ne peut étre redevable à ſes créatures.

Il eſt vrai que Dieu, qui eſt abſolument indépendant & qui a de ſa nature toutes ſortes de perfections, n'eſt point rédevable à ſes créatures, qui doivent à ſa bonté tous les avantages qu'elles poſſedent, mais nous pouvons aſſûrer que pluſieurs choſes ſont duës à l'homme, ſi nous le conſiderons par raport à Dieu, ſans combatre l'indépendance de cette premiere cauſe. Car quand nous diſons qu'vne choſe eſt duë à l'homme par raport à Dieu, nous ne voulons pas ſoûtenir que Dieu lui ſoit rédevable, mais nous voulons faire connoître qu'il eſt aſſujeti à Dieu, c'eſt à dire, qu'il eſt vn ſujet en qui les ordres de Dieu doivent étre acomplis, comme nous avons montré en parlant de la grace dans les fondemens de la Religion Chrétiene.

Si nous voulons bien tirer des actions de l'ame raiſonnable la preuve de ſon immortalité, nous devons montrer premierement qu'elle eſt vne forme ſpiritüele, & il nous ſera facile enſuite de prouver qu'elle eſt immortele. Car ſi nous ſçavons que nôtre ame eſt vne

forme ſpiritüele, nous jugerons facilement qu'elle a vne propre ſubſiſtance, qu'elle peut étre ſéparée du corps qu'elle anime & qu'elle eſt immortele. Mais pouvons nous prouver, diſent quelques libertins, que nôtre ame ſoit vne forme ſpiritüele puis que nous ne pouvons pas connoître les ſubſtances ſpiritüeles?

Il eſt vrai libertins qui deſirés que l'ame ſoit auſſi bien que le corps ſujete à la mort, pour vous délivrer de la crainte des peines qui ſont duës aus crimes que vous avés commis, que nous ne pouvons pas connoître directement les ſubſtances ſpiritüeles, mais nous en pouvons avoir quelque connoiſſance par vne comparaiſon qui eſt fondée ſur les choſes corporeles, comme nous avons montré en parlant de l'action de l'entendement.

Cette verité nous aprend, que ſi nous ſçavons que la forme corporele eſt dépendante de la matiere & qu'elle n'a point de propre ſubſiſtance, nous devons aſſûrer que celle qui a vn étre indépendant de la matiere & qui a vne

propre substance est spiritüele.

Si nous prouvons que l'ame raisonnable soit vne forme de cette nature, nous ferons connoître clairement qu'elle est spiritüele.

Les libertins s'efforcent de prouver par le combat qui se rencontre entre les parties de l'ame, qu'elle n'est point spiritüele, car si l'entendement étoit spiritüel, disent-ils, il ne se laisseroit pas vaincre si facilement qu'il fait par le sens, & si la volonté étoit incorruptible & immortele, elle n'obeïroit pas comme elle fait aus mouvemens de l'apétit sensüel. Mais ils devroient considerer que la partie inferieure de l'ame n'emporte pas par force la victoire sur la superieure, qu'elle l'atire par le plaisir qui acompagne le bien sensible & que la partie superieure peut donner son consentement à le poursuivre, à cause que le bien sensible plaît au sens & à la raison & que le bien honéte ne plaît ordinairement qu'à la raison.

Ie demeure d'acord que la plûpart des hommes se laissent conduire par le sens plûtôt que par la raison, mais cette ve-

rité ne m'obligera pas à conclure avec les libertins, que l'ame soit plûtôt corruptible avec le sens qu'immortele avec la raison. Car comme les substances spiritüeles sont élevées au dessus des choses corporeles, vne action corporele peut provenir d'vn principe spiritüel & immortel, & on ne peut douter de cette verité, puis que le monde vient de Dieu, mais vne action spiritüele ne peut provenir d'vn principe corporel, c'est pourquoi il faut assûrer que l'ame est plûtôt incorruptible avec la raison que mortele avec le sens.

Tu dis encore libertin que l'ame raisonnable, entant qu'elle est raisonnable, est l'acte du corps organique, & que par ce moïen sa propre operation est exercée par vn organe corporel, mais si la violence de tes passions n'avoit pas obscurci la lumiere de ta raison, tu sçaurois que l'ame raisonnable, entant qu'elle est raisonnable, est l'acte du corps organique, selon sa substance, & non pas selon toutes ses actions.

Ta vanité enfin te persüade, que tu triompheras de ma foiblesse & que tu

me contraindras à suivre ton parti, lors que tu dis que si quelque action spiri-tüele de l'ame semble prouver qu'elle soit immortele, il faut conclure a plus forte raison qu'elle est mortele, puis qu'elle produit plusieurs actions corpo-reles. Mais si l'excés du desir que tu peus avoir que ton ame perisse avec le corps n'avoit pas corrompu ton juge-ment, tu sçaurois qu'il faut plûtôt ju-ger de la nature d'vne chose par les actions qui lui sont propres que par celles qui lui sont communes avec d'au-tres choses.

Si tu pouvois considerer l'ame, lors qu'elle est en repos & qu'elle s'atache à la contemplation de la premiere cau-se, tu connoîtrois qu'elle puise dans les tresors de l'éternité, que la premiere & adorable verité qu'elle contemple ne l'a pas plûtôt éclairée des rayons de sa splendeur qu'elle abandonne la pour-suite des biens temporels pour s'ocu-per à sa connoissance & qu'elle est rem-plie d'vne lumiere si éclatante, qu'en devenant insensible à tout autre plaisir, elle se laisse ravir à ce divin contente-

ment à qui les Philosophes anciens ont donné le nom de mort agreable, d'où vient qu'Aristote dit au septiéme Chapitre du dixiéme Livre de sa morale, que la sagesse, qui preside dans la vie contemplative, fait naître en l'ame des plaisirs admirables, à cause de leur pureté & de leur durée.

Les plaisirs qu'elle produit sont admirables, entant qu'ils surpassent les plaisirs ordinaires des hommes. On n'y sçauroit trouver aucune impureté, puis que leur objet contient toutes sortes de perfections sans aucun defaut, & comme Dieu qu'ils regardent n'est point sujet au changement, leur durée peut étre éternele. L'ame qui en est ravie ne soufre aucune violente agitation, & nous pouvons dire qu'elle commence à joüir de ce silence qui est vne image du repos éternel. Permés libertin que je considere l'ame en cét état, & je te ferai connoître, s'il te reste encore quelque lumiere, qu'elle est spiritüele & ensuite immortele ? pourquoi veus tu la considerer dans ses troubles plûtôt que dans son repos ? pourquoi veus-tu

plûtôt prouver qu'elle est mortele par la guerre que lui fait le corps, que d'avouër qu'elle fait parétre qu'elle est immortele lors qu'elle s'atache à la contemplation de Dieu & qu'elle tend à l'immortalité? Comme il faut juger de la nature d'vne chose par les actions qui lui sont propres, si je te prouve que l'ame exerce quelque action sans organe corporel, quand elle joüit du repos qui convient à sa nature, tu seras contraint d'acorder qu'elle est spiritüele, ou tu nous donneras des preuves trés évidentes de ton ignorance. Ie t'entens encore murmurer, je connois que tu ne veus pas m'écouter & tu crois que le combat qui se rencontre entre les facultés de l'ame prouve clairement qu'elle est mortele. Mais peus tu prouver quelque chose clairement, puis que la confusion qui vient du déréglement de tes passions accompagne tous tes discours?

Ie prendrai tes propres armes pour ataquer ton erreur. Oüy, libertin, je demeure d'acord qu'il y a vn combat entre les facultés de l'ame, mais ce fondement que tu prens pour combatre

son

ſon immortalité, eſt le méme que je metrai en vſage pour faire parétre ton aveuglement, & pour montrer que l'ame raiſonnable eſt ſpiritüele.

Il faut ſçavoir trois choſes pour établir parfaitement cette verité.

Premierement, que le combat qui ſe rencontre entre deux choſes prouve qu'elles ſe portent à des choſes diferantes.

En ſecond lieu, que le mouvement qui nous porte à quelque choſe ſupoſe l'inclination qne nous avons pour élle.

En troiſiéme lieu, que l'inclination de châque choſe eſt conforme à ſa nature.

Ces propoſitions, dont la clarté eſt évidente à tous ceus qui ont le parfait vſage de la raiſon, prouvent que le combat qui ſe rencontre entre les facultés de l'ame nous fait connoître qu'elle eſt ſpiritüele, car ce combat eſt entre la partie ſuperieure de l'ame, qui ſe porte à la pratique des vertus, pour tendre à Dieu, & la partie inferieure, qui ſe porte au bien ſenſible, pour y trouver le plaiſir qui l'atire.

Comme le mouvement qui nous porte à quelque chose supose l'inclination que nous avons pour elle, il est certain qu'il y a en nous des facultés qui ont de l'inclination aus choses spiritüeles, & qu'il y en a d'autres qui ont de l'inclination aus choses corporeles.

Enfin, puis que l'inclination de châque chose est conforme à sa nature, il est trés évident que nous avons des facultés spiritüeles, c'est pourquoi nous devons assûrer que le combat qui se rencontre entre les facultés de l'ame raisonnable nous aprend qu'elle est spiritüele.

Nous aurons encore vne claire connoissance de cette verité, si nous examinons la nature des propres actions de l'ame, car si nous considerons les actions de ceus qui s'adonnent à la vie contemplative, nous trouverons qu'elles sont comme autant d'images de la felicité divine, & nous jugerons que la sagesse, qui atache l'homme à la contemplation de Dieu, l'éleve à vn degré de perfection qui surpasse celui de son étre, puis qu'elle le rend participant de

la condition des substances qui sont absolument séparées de la matiere.

La vie contemplative, qui ne consiste que dans l'action de la raison speculative, n'apartient pas à l'homme, entant qu'il est composé d'vne ame spiritüele & d'vn corps sujet à la corruption, mais elle lui convient seulement, entant qu'il est éclairé en sa plus haute partie d'vne lumiere trés éclatante, qui est vne participation de la raison divine, d'où vient qu'Aristote dit admirablement au septiéme Chapitre du dixiéme Livre de sa morale, que celui qui contemple la verité ne vit pas entant qu'il est homme, mais entant qu'il y a en lui vne chose divine qui l'éleve au dessus de sa nature.

Comme l'homme vit proprement, lors qu'il agit selon la raison, & qu'il vit entant qu'il est homme, quand les deux parties qui le composent contribüent quelque chose aus actions qu'il exerce, la vie active, qui consiste dans la pratique des actions exterieures de la vertu, lui convient entant qu'il est homme, mais la contemplative l'éleve à vn de-

gré de perfection qui supasse le degré de son étre.

Si nous considerons la premiere chose qui regle la vie active, nous trouverons qu'elle convient à l'homme entant qu'il est homme, car la vie active est réglée par la prudence.

La prudence supose les autres vertus morales qui la conservent, comme nous montrerons dans la quatriéme partie de la Philosophie morale.

Les vertus morales s'ocupent à moderer les passions.

Celui qui modere ses passions, agit entant qu'il est composé de diferantes parties, car les passions se forment dans vne faculté corporele, qui lui est commune avec les bestes, mais la moderation qu'il y aporte est vn effet de sa raison; disons donc que la vie active, qui est réglée par la prudence, convient à l'homme entant qu'il est homme.

La contemplation à l'égard de son essence n'apartient qu'à l'entendement, c'est pourquoi celui qui contemple Dieu se met au dessus de la nature hu-

maine, puis qu'il agit par vne faculté, qui n'a point de commerce avec le corps.

Il est vrai que l'ame, qui est la source de la faculté par qui l'homme contemple la verité, est atachée au corps, mais quand cette divine faculté contemple la verité, son action est à l'égard de son essence indépendante du corps, parce qu'elle agit sans organe corporel.

Si nous voulons montrer clairement que la contemplation de la verité qui vient de l'ame raisonnable prouve qu'elle est spiritüele, nous devons disposer par ordre plusieurs propositions, en commençant par vne verité qui soit acordée de tout le monde.

Il est trés évident que toute action supose l'existence de la chose qui la produit, car ce qui n'est pas ne peut exercer aucune action.

Comme la nature de châque chose doit répondre aus actions qui la suivent, vne action indépendante du corps vient sans doute d'vn principe qui a vn étre indépendant de celui du corps, c'est pourquoi si nous prouvons que l'ame

raisonnable exerce quelque action sans le commerce du corps, nous ferons connoître qu'elle a vn étre indépendant du corps, qu'elle a vne propre subsistance & qu'elle est spiritüele.

Il est certain que l'ame raisonnable exerce quelque action sans le commerce du corps, si l'entendement, qui est la plus noble de ses facultés, agit sans organe corporel.

Si nous considerons atentivement la maniere d'agir de l'entendement, & les choses qu'il connoît, nous sçaurons qu'il agit sans organe corporel.

La maniere d'agir de l'entendement est grandement diferante de celle des facultés corporeles, car l'experience nous aprend que les facultés corporeles sont ofensées par l'excés de leur objet, comme nous ne pouvons soufrir vn son trop éclatant. Il est vrai que les actions de l'ame sensitive ne doivent pas étre attribuées à la chaleur ni au froid, mais comme ces qualités entretienent la parfaite disposition des organes dont se servent les facultés de l'ame sensitive pour exercer leurs fonctions, l'excés

de leur objet détruisant la disposition que doivent avoir leurs organes, ces facultés peuvent étre ensuite détruites par la destruction de leur sujet. Il ne faut pas faire le méme jugement de l'entendement, car l'experience nous aprend qu'il tire sa plus grande perfection de la connoissance des choses les plus relevées & qu'il ne peut étre ofensé par l'excés de son objet, c'est pourquoi il faut conclure qu'il agit sans organe corporel.

Nous ne devons pas douter de cette verité, si nous considerons qu'il a pour objet l'étre en général, & qu'il connoît des choses vniverseles, car les facultés corporeles ont vn objet déterminé, & toute faculté qui agit par vn organe corporel ne connoît que des choses singulieres.

On pourroit dire qu'il sufit de faire la composition des images simples pour connoître des choses vniverseles, & que cette action peut étre vn effet de l'imagination, comme nous avons montré en parlant des sens internes. Mais il est facile de répondre à cette dificulté,

car l'imagination ne fait la composi-sition que des images simples qu'elle a recûës, & l'entendement exerce vne action plus relevée quand il connoît des chose vniverseles, parce qu'il connoît vne nature sans sa singularité. Il est trés évident que cette action ne peut provenir d'vne faculté qui agit par vn organe corporel.

Il n'apartient pas au sens de connoître vne figure sans la chose qui la reçoit, car ne connoissant vne chose que par son image, il la connoît seulement comme elle est. Mais puis que l'entendement connoît vne figure sans la chose qui la reçoit, il agit sans organe corporel.

Enfin la preuve de cette verité peut étre tirée de la reflexion que l'ame raisonnable fait sur elle méme, car lors qu'vne faculté connoît quelque chose par vn organe corporel, cét organe est entre cette faculté & la chose qu'elle connoît, d'où vient qu'elle ne connoît que les choses qui sont hors d'elle, mais l'ame raisonnable fait reflexion sur les choses qui lui apartienent; il faut donc

donc aſſûrer qu'elle exerce quelque action ſans le commerce du corps, qu'elle a vne propre ſubſiſtance & qu'elle eſt ſpiritüele.

Aprés avoir montré clairement qu'elle eſt ſpiritüele, il ſera facile de conclure qu'elle eſt incorruptible & immortele, car vne choſe ne peut étre corrompuë que par l'action de ſon contraire, comme la chaleur peut étre détruite par le froid. ou par la corruption de ſon ſujet, comme la deſtruction de la veuë ſuit celle de ſon organe, ou par le defaut de ſa cauſe, comme la lumiere que le Soleil produit dans l'air n'y peut étre conſervée aprés l'abſence de ſa cauſe.

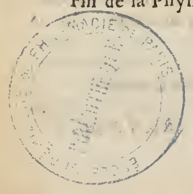
Il eſt trés évident que l'ame raiſonnable ne peut étre corrompuë, ni en la premiere façon, parce qu'elle n'a point de contraire, ni en la ſeconde, parce qu'elle a vne propre ſubſiſtance, comme nous venons de montrer, ni en la troiſiéme. Car comme elle doit ſa naiſſance à la création, elle vient immediatement de Dieu, qui eſt éternel.

Bien qu'elle ſoit incorruptible & im-

mortele de sa nature, il est certain qu'elle cesseroit d'étre si Dieu cessoit de la conserver, comme nous avons montré dans le treiziéme Chapitre de la troisiéme partie de la science générale. Nous devons faire souvent cette reflexion, pour nous representer les obligations que nous avons à Dieu qui nous a donné l'étre & tous les biens que nous possedons, qui nous conserve dans châque moment de nôtre vie & qui fait naître dans nos ames les qualités que nous devons pratiquer pour arriver à la jouïssance de sa gloire.

Ceus qui voudront avoir vne plus claire connoissance de la Physique, & retenir facilement les choses qui lui apartienent, pourront tirer ces avantages des vingt cinq tables que nous en avons faites.

Fin de la Physique particuliere.



EXTRAIT DV PRIVILEGE du Roi.



AR grace & Privilege du Roi, il est permis à LOÜIS DE LESCLACHE, de faire imprimer, vendre & debiter, par tel Imprimeur ou Libraire qu'il voudra, *le Cours de Philosophie, divisé en cinq parties*; & défenses sont faites à tous Imprimeurs & Libraires, à peine de quatre mile livres d'amende, aplicable, moitié au Roi, & l'autre moitié à l'Hospital Général, d'imprimer ni debiter ledit *Cours de Philosophie*, pendant l'espace de dix ans, à commencer du jour qu'il sera achevé d'imprimer, ainsi qu'il est contenu plus au long ausdites Letres données à Paris le vint-quatriéme jour de Iuin de l'année mil six cens soixante-trois.

Par le Roi en son Conseil.

BRVNOT.

Ledit ſieur DE LESCLACHE a permis à LAVRENT RONDET, Marchand Imprimeur Libraire à Paris de vendre & debiter ledit Cours de Philoſophie mentionné au preſent Privilege ſuivant l'acord fait entr'eux.

Achevé d'imprimer, le 6. May 1665.

Regiſtré ſur le Livre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de cette Ville, ſuivant l'Arreſt de la Cour de Parlement du 8. *Avril* 1663. *Fait le* 27. *Iuin* 1663. Signé, I. DV BRAY, Syndic.

